881
J5.Yp

OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS

881
J5.Yp

Über die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus.

Inaugural-Dissertation

verfasst

und der

Philosophischen Facultät der Vereinigten Friedrichs-Universität

Halle-Wittenberg

zur

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

von

Adolf Poznanski.

Halle a. d. Saale
1887.

28 MAI 11

Einleitung.

Flavius Josephus wurde zu Jerusalem in dem ersten Regierungsjahre des Caligula geboren; in dem vierzehnten Jahre des Domitian befand er sich in Rom noch am Leben[1]). Väterlicherseits gehörte er einem vornehmen Priestergeschlechte an. Seine Mutter stammte aus der hasmonäischen Familie.[2])

Die Lebensschicksale des Josephus, seine hervorragende Bedeutung als Feldherr und Historiker glauben wir hier übergehen zu müssen[3]). Die vorliegende Schrift ist lediglich bestrebt, die religionsphilosophischen Lehren des Flavius Josephus systematisch darzustellen. Die Bedeutung dieser Aufgabe konnte dem Verfasser um so weniger entgehen, als er sich der Thatsache bewusst war, dass in dem grossen Zeitraume seit dem Abschluss des Kanon bis zur Abfassung der Mischnah die Werke unseres Autors die einzigen litterarischen Erzeugnisse eines palästinensischen Juden sind, welche über die zu jener Zeit in Palästina herrschenden philosophischen Anschauungen Aufschluss zu geben geeignet erscheinen. Josephus stand auf der Höhe der Bildung seiner Zeit. Er wurde schon frühzeitig in die Lehren des jüdischen Schrifttums eingeweiht[4]) und blieb sein ganzes Leben hindurch von inniger Liebe zur angestammten Religion durchdrungen, wie dies die in hohem

---

[1]) Ant. zu Ende. [2]) Vita 1. [3]) Darüber s. Graetz Bd. III. p. 513 ff. Bloch, die Quellen des Josephus. [4]) Vita 4.

P 29308

Alter verfasste Schrift gegen Apion beweist. Andererseits zeigt er eine grosse Vertrautheit mit den Werken der griechischen Philosophen, von denen er Thales[5]), Pythagoras[6]), Anaxagoras[7]), Sokrates[8]), Plato[9]), Theophrast[10]), die Stoiker[11]) und die Epikurner[12]) namentlich anführt. Somit sind wir wohl berechtigt, in ihm einen geistigen Repräsentanten seiner Zeit zu erblicken, dessen Lehren ein ziemlich getreues Spiegelbild der damals herrschenden Anschauungen geben können. Um so schmerzlicher erscheint es, dass die von unserm Autor an verschiedenen Stellen[13]) in Aussicht gestellte Abhandlung: „über Gott, sein Wesen und über die Gesetze" unausgeführt geblieben oder verloren gegangen ist. Der Verlust eines solchen Werkes ist um so bedauerlicher, als die vorwiegend historischen Schriften des Josephus in philosophischer Beziehung eine nicht allzu reiche Ausbeute zulassen. Da die einzelnen philosophischen Bemerkungen aus verschiedenen Stellen zusammengetragen werden müssen, so erschwert dieses ungemein die Aufstellung eines Systems.

---

[5]) C. Ap. I, 2. [6]) Id. u. 22. II, 16. [7]) II, 16, 37. [8]) Das [9]) II, 16, 31, 36. [10]) I, 22. [11]) II, 16, vita 2. [12]) A. X, 11, 7. — Ueber seine Kenntnis und Benutzung d. Philo, den er einmal (A. XVIII, 8, 1) nennt, vgl. Freudenthal, Hellenistische Studien, p. 218. Siegfried. Philo von Alexandria, p. 278. Schürer, Neutestamentliche Zeitschrift. p. 601, Anm. 6. Ritter, Philo und die Halacha, p. 21, 53, 66, 131. [13]) Ant. Proöm. 4. Ant. zu Ende. A. I, zu Anfang 10, 5. III., 5, 6. 6, 6. 8, 10. IV. 8, 4.

I. Die Lehre von Gott.

Wenn auch Mose den Inbegriff reinster Gotteserkenntnis in seinen Büchern niederlegte und Lehren offenbarte, die sich bei den grössten Denkern Griechenlands von Pytagoras bis zu den Männern der Stoa wiederfinden[1]), so hat schon, meint Josephus, vorher der Patriarch Abraham tiefgehende Beobachtungen über die mannigfaltigsten Naturerscheinungen und die Schöpfung und Abhängigkeit des Weltalls von einem einzigen, unsichtbaren Urheber erkannt[2]). Er schloss das aus den Unregelmässigkeiten (*παθήματα*) der Erde und des Meeres, der Sonne und des Mondes und aller übrigen Himmelsgestirne; denn, so argumentirte er, verdankten sie ihre Kraft sich selbst, so würden sie auch auf die Erhaltung ihrer schönen Ordnung (*εὐταξία*) wohl bedacht gewesen sein: da das aber offenbar nicht der Fall sei, so tragen sie auch nicht aus eigener Macht zu unserm Nutzen bei, sondern gehorchen dem Befehle eines Höhern, dem allein Ehre und Dank gebührt[3]). Mit dem Ergebnis seines Sinnens und Forschens sei Abraham in Chaldäa sowohl, wie bei den Ägyptern, deren Lehrer er in der Mathematik und der Astronomie wurde, öffentlich hervorgetreten[4]).

Ausser diesem Beweise für die Existenz Gottes findet sich kein zweiter in den vorhandenen Schriften unseres

---

[1]) C. Ap. 2, 16. — Die Parallele desselben Gedankens bei Aristobul in Eusebius, praep. evang. 13, 12, sowie jede Rücksicht auf diesen Pseudepigraphen halte ich nunmehr nach dem Resultate der Forschungen Joëls, Blicke in die Religionsgeschichte, Bd. I., p. 79 ff. für irrelevant. [2]) Ant. I., 7. 1. — vgl. Midrasch b. Bechaji und Beer, Leben Abrahams, p. 3 ff. [3]) Vgl. auch Ant. Proöm. 4. [4]) Vgl. Ps. Artapan bei Euseb a. a. O. IX., 18, 27.

Autors systematisch dargestellt, es sei denn, dass wir seinen Schluss von der Erfüllung prophetischer Weissagungen auf die göttliche Vorsehung, die persönlich in die Geschicke des Menschengeschlechtes eingreift[5]), als fernern Beleg hierherziehen wollen. Abgesehen davon, dass dieser Gedanke durch seine sämtlichen Schriften sich hindurchzieht, spricht es Josephus, dem gottesfürchtigen Herodot gleich, geradezu aus, dass man das Walten Gottes am sichersten aus der Geschichte der Menschheit ersehen könne[6]). Freilich haben wir mit der Annahme eines solchen Waltens noch immer nicht das Wesen Gottes erkannt. Aber unser Autor meint[7]), mit dieser nur mittelbaren Erfassung des Absoluten müsse sich der Mensch begnügen, weil wir Gott, wie auch Philo lehrt[8]), nur in seiner Wirkung (*δυνάμει*), nicht aber dem Wesen nach (*κατὰ τὴν οὐσίαν*) erkennen können.

Trotz dieser nur mangelhaften Erkenntnis Gottes trägt Josephus in echt hellenistischer Weise kein Bedenken, an unzähligen Stellen von Attributen Gottes zu sprechen, ohne jedoch, gleich den schwächern Geistern dieser Schule, sich einer Trübung des reinen Gottesbegriffes durch Anthropopathien schuldig zu machen. Er bekämpft vielmehr diese Ausschreitungen mit den strengsten Ausdrücken[9]). Im Einzelnen finden sich bei ihm folgende Äusserungen: Gott ist unentstanden und in ewiger Zeit unveränderlich[10]), er überragt an Trefflichkeit jede menschliche Vorstellung[10]), er ist sein eigenes Werk[11]), er umfasst als vollkommen und selig

---

[5]) Ant. X. 2, 7, vgl. weiter Cap. 2. [6]) Ant. Proöm. 4. A. XVIII., 5, 3. [7]) C. Ap. II., 16. [8]) Ed. M. II., 414. [9]) C. Ap. II., 34, vgl. Philo de Cherub. M. 155. — Wenn Josephus von den Cherubim sagt, dass sie Mose an Gottes Thron gesehen habe (A. III., 6, 5) so kann er dies nicht in buchstäblichem Sinne, sondern nur „*καὶ ἀνθρωπίνην δόξαν*“ gemeint haben. So fasst auch Freudenthal, die Fl. Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, p. 45, den Ausdruck „*θείῳ θρόνῳ*“ 301, 3 des Ps. Josephus auf. — [10]) C. Ap. II., 16. [11]) A. VIII., 11. 2. Ich sehe darin mit Bretschneider, capita theol. Jud. dogmat. e. Fl. Jos. script. collect., p. 23 die Lehre der „aseitas“.

das Ganze, genügt sich und dem All, ist Anfang, Mitte und Ende des Ganzen, sichtbar in seinen Werken und Wohlthaten, erhabener als alles, was da ist, nach seinem Wesen und seiner Grösse uns unerkennbar. Jede Materie, sei sie auch noch so trefflich, sie ist wertlos, soll sie sein Bild darstellen, und jede Kunst, sie hört es auf zu sein, geht sie daran, eine Nachahmung von ihm wiederzugeben. Ein Ähnliches sehen wir nicht, noch begreifen wir es, noch dürfen wir es uns vorstellen. Wir schauen seine Werke: Licht, Himmel, Erde, Sonne und Mond, Wasser, die Tiere nach ihren Erzeugungen, die Früchte nach ihrem Wachstum. Dieses machte Gott nicht mit Händen, nicht mit Mühe und nicht der Mithelfer bedürftig, sondern Gott wollte das Treffliche, und so entstand alles trefflich[12]; Gott umfasst das Weltall, ohne von ihm umfasst zu werden[13]), er erhält und leitet es[14]), er ist allmächtig[15]), allgegenwärtig[16]), allwissend[17]), er ist bedürfnislos und über jeden Dank erhaben[18]), das Recht ist seine Macht[19]), er liebt die Guten und hasst die Bösen[20]), er ist nicht blos die Quelle alles Guten, das der ganzen Menschheit wie dem Einzelnen zu Teil wird[21]), sondern auch der Urheber des Uebels[22]). Wir betonen das Letztere, da Josephus im Gegensatze zu manchen Hellenisten, die nur das Gute von Gott herleiten[23]), geradezu der biblischen Lehre folgt, die auch das Böse von Gott ausgehen lässt[24]). Dass ihm, dem Juden, Gottes Ein-

---

[12]) C. Ap. II., 22. [13]) A. VIII., 4, 2. — vgl. das schöne Wort Philos (M. I., 464): ὁ γὰρ ὢν περιέχει ἀλλ' οὐ περιέχεσθαι θέμις. [14]) A. II., 6, 6, X., 11, 7. [15]) A. II., 9, 2. VI., 7, 1. [16]) A. II., 3, 1. V. 1, 26. VIII., 4, 2. [17]) A. IV., 3, 2. 8, 38. VI., 11, 8. — Vgl. Sap. Salom. I., 7. [18]) A. VIII., 4, 3. [19]) A. IV., 8, 14. — Vgl. Sap. XII., 16, [20]) A. VIII., 12, 6. [21]) C. Ap. II., 16. [22]) A. VIII., 8, 2 vgl. mit 1. Kön. 12, 15 und 2. Chr. 11, 15, A. IX., 9, 3, vgl. mit 2. Chr. 25, 20, A. X., 5, 1 mit 2. Chr. 35, 23, A. VIII., 15, 16 mit 1. Kön. 22, 20 und 2. Chr. 18, 19. — Bellum Jud. IV., 10, 11. V. 13, 5. [23]) Von den Essäern bezeugt Philo, quod omn. prob. lib. M. II., 458: τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον. Über seine eigene Lehre s. Zeller III², p. 311. [24]) So auch Ps. Josephus, vgl. Freudenthal a. a. O. p. 44.

zigkeit feststand, braucht wohl kaum erwähnt zu werden[25]). Für ὁ θεὸς gebraucht unser Verfasser sehr oft das Abstraktum τὸ θεῖον[26]). Seinen ehrfurchtbaren Namen hat Gott Mose mitgeteilt[27]), der Hohepriester hat ihn auf dem Stirnblech getragen[28]), doch dürfe Josephus ihn nicht nennen[29]).

Gegen die ausgesprochenen Vermutungen, bei unserm Autor pantheistischen Anschauungen zu begegnen[30]), ist schon darauf hingewiesen worden, dass nur die Darstellung Anlass zu solchem Missversändnisse gegeben habe, der Zusammenhang jedoch das Unrichtige einer solchen Hypothese klar darthue[31]). Meiner Ansicht nach braucht man selbst die Form, wenn man an Jes. 6, 3 denkt, nicht zu bemängeln[32]).

II. Ueber die Vorsehung.

Wie in seinen Anschauungen über Gottes Wesen, so folgt auch unser Autor in der Lehre von der Vorsehung der Bibel allein als massgebender Richtschnur. Er hebt es mit Stolz hervor, dass in seinem Volke in Bezug auf die Erkenntnis Gottes sich nicht die Meinungsverschiedenheiten wie bei den Griechen finden, sondern nur eine mit dem Ge-

---

[25]) A. I., 7, 1, c. Ap. II., 23: εἷς νοὸς ἑνὸς θεοῦ. [26]) A. I., 11, 1. XII., 6, 3. B. II., 8, 5 u. s. öft. [27]) A. II., 12, 4. [28]) A. III., 7, 7. [29]) A. II., 12, 4. — Vgl. Ps. Artap. bei Euseb. praep. evang. IX., 27, LXX. zu 3. M. 24, 16, Tosifta Sota XIII., 8, Mischnah Sanhedrin X. 1. b. Joma 39b, b. Pesachin 50a. [30]) Gfrörer, Philo und die alex. Theosophie, Bd. II., p. 364 ff. weist auf A. VI., 11, 8 und A. VIII., 4, 2 hin. Dähne, Geschichtl. Darstell. der jüd.-alex. Religionsphilosophie. Bd. II. p. 243 fügt noch c. Ap. II., 39 hinzu. [31]) Langen, das Judentum in Palästina zur Zeit Chr. p. 219. An erster Stelle ruft Jonatan Gott, der allgegenwärtig sei und den Gedanken wisse, ehe man ihn in Worte kleide, zum Zeugen an. Ebensowenig lassen sich die dem Könige Salomo in den Mund gelegten Worte pantheistisch deuten, da sie nur eine Paraphrase der LXX. zu 1. Kön. 8, 27 sind. [32]) Dasselbe gilt auch von der dritten, von Dähne gerügten Stelle.

setze übereinstimmende Meinung darüber herrsche: Durch Gottes Vorsehung werde alles regiert[1]). Er kämpft gegen die Epikureer, welche die Vorsehung leugnen, aufs heftigste[2]) und meint, dass nur Uebermütige und durch das Glück Verblendete dieser Selbstüberhebung fähig seien[3]). Als Prototyp dieser verkehrten Weltanschauung, die den Erfolg nicht der Hilfe Gottes (*συνεργία*), sondern der eigenen Thatkraft (*ἀρετή*) zuschreibt, gilt unserm Autor der auch von der Tradition arg mitgenommene Nimrod[4]). Auch Simson wäre dieser Verirrung beinahe zum Opfer gefallen[5]).

Josephus' Glaubensbekenntnis ist ungefähr folgendes: Gott, der Herr des Lebens[6]), achtet genau auf das Treiben der Menschen[7]), er giebt den Völkern die Herrschaft[8]) und den Fürsten die Gewalt[9]), er vereitelt die Pläne der Schlechten[10]), und bringt über sie das Übel, das sie andern zufügen wollten[11]), die Natur wird ihnen zur Feindin[12]), und sie werden mit Krankheit und Pest heimgesucht[13]). Dagegen erhört Gott das Gebet der Frommen[14]) und entreisst sie den Gefahren[15]), er bedient sich wunderbarer

---

[1]) C. Ap. II., 19. [2]) A. XI., 11, 7. — Man darf wohl mit Paret, Theol. Stud. und Kritik. 1856, p. 822 vermuten, dass Josephus mit seinem Angriffe auf die Epikureer die Sadduzäer treffen wolle, die sich zum grossen Teil aus den begüterten Ständen rekrutirten, und von denen er diese Lehre mitteilt: *ἅπαντα δ'ἐφ' ἡμῖν αὐτοῖς τίθενται, ὡς καὶ τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἡμᾶς αὐτοὺς γινομένους καὶ τὰ χείρω παρὰ ἡμετέραν ἀβουλίαν λαμβάνοντας* (A. XIII., 5, 9), vgl. B. II., 8, 14. Josephus selbst ist der pharisäischen Lehre vom Synergismus Gottes zugethan; vgl. B. III., 8, 1. [3]) A. VI., 12, 7. [4]) A. I., 4, 2. — b. Pesachim 94 schreibt R. Jochanan b. Sakkai dem Nimrod die Anordnung des Turmbaues zu und sagt, dass er durch seine Herrschaft die ganze Welt gegen Gott in Empörung gebracht habe; — vgl. Beer a. a. O. p. 7. [5]) A. V., 8, 9. Vgl. b. Sota 96. [6]) A. XII., 2, 2. J. lässt hier den Aristäus eine Etymologie geben: *Ζῆνα καλοῦντες αὐτὸν ἐτύμως, ἀπὸ τοῦ σύμπασιν ἐμφύειν τὸ ζῆν τὴν ἐπικλησιν αὐτοῦ νοήσαντες*, die sich bei Diog. 147 wiederfindet: *Ζῆνα δέ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἡ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν.* [7]) A. VIII., 12, 6. [8]) B. V., 9, 3. [9]) B. IV., 10, 7, A. XVIII., 6, 9. [10]) B. VI., 8, 4. [11]) A. VI., 13, 8, vgl. b. Sota 86 ff. [12]) A. II., 13, 4. [13]) A. XV., 7, 7, XVII, 6, 5. [14]) A. XIV., 2, 1. [15]) B. XVIII., 8, 9, XX., 2, 4.

Mittel, um der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen[16]). Einzelne Erscheinungen liegen lediglich in der Natur der Verhältnisse und brauchen nicht als direkt von Gott beabsichtigt angesehen zu werden. Beredtes Zeugnis aber für das Vorhandensein der Vorsehung legen die zur Wahrheit gewordenen Prophezeiungen ab, denn wäre die Welt dem Zufall überliefert, so würde der Erfolg der Weissagung nicht entsprechen[18]).

IIb. Das Verhältnis Gottes zu Israel.

Haben wir schon aus dem Vorhergehenden ersehen können, wie wenig sich Josephus in seinen Anschauungen über die göttliche Vorsehung von den Lehren der Bibel entfernt, so finden wir ihn erst recht auf jüdischem Boden, wenn er von dem Eingreifen Gottes in die Geschicke Israels handelt. Wir schliessen das nicht etwa aus der Darstellung seiner „Altertümer", die ja nur den Inhalt der Bibel wiedergeben sollen, sondern aus den hier und da zerstreuten Bemerkungen, die als seine persönliche Ueberzeugung gelten müssen. Wir finden, dass Josephus trotz seiner Vorliebe für stoische Gedankengänge, doch weit entfernt ist, ihre Theorien vom Weltbürgertume zu den seinen zu machen. Einige Beispiele dürften hier ihren Platz finden.

Israel ist vor allen Menschen von Gott bevorzugt worden[1]), es ist durch Gott aus Ägypten und Babylon erlöst worden, um seines Priestertums zu walten[2]). Gott ist der Herr und Vater des israelitischen Volkes, er erweist sich ihm stets gnädig und als sein Bundesgenosse, so lange es nicht von seinen Gesetzen zur Nachahmung

---

[16]) B. I., 30, 5. [17]) A. XV., 9, 1, B. III., 8, 7. [18]) A. X., 11, 7, XVII., 13, 5. — Auch Chrysipp beweist aus der Mantik, dass alles κατὰ εἱμαρμένην geschehe, ebenso Maximus von Tyrus, s. Zeller III[1] p. 162, Anm. I. und III[2] p. 208.

[1]) A. VIII., 4, 3, IV., 6, 4. [2]) B. V., 9, 4 nach 2. M. 19, 6.

fremder Sitten abfällt[3]). Am Sinai hat sich Gott dem Volke Israel offenbart, das in seiner Gesamtheit Gott selbst sprechen hörte, damit nicht der Wert des Gesagten durch die menschliche Sprache abgeschwächt werde[4]). Das Gesetz hat Mose nach der Weisung und Belehrung Gottes gegeben[5]). Aber nicht blos das Gesetz ist aus dem Willen Gottes geflossen, sondern alle Bücher der heiligen Schrift haben Propheten nach göttlicher Inspiration (*κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ*) niedergeschrieben[6]). Der Tempel stellt sinnbildlich die Einheit des jüdischen Volkes dar[7]), in ihm hat der Kultus die reinsten und edelsten Formen gefunden[8]). Durch die Wolkensäule, die sich bei der Einweihung desselben niederliess, hat Gott sein Wohlgefallen für das israelitische Volk sichtbar gezeigt[9]) und ihn während seines langen Bestandes vor Entweihung geschützt[10]). Als die gottlosen Zeloten jedoch den Tempel in eine Mördergrube verwandelten, da hat sich Gott, einer alten Weissagung gemäss, von ihm abgewendet, ihn durch ein reinigendes Feuer zerstört[11]) und das Volk in Knechtschaft geführt, wo es in seinem Unglücke wieder zur Besinnung kommen solle[12]). Die Hoffnung auf die Wiederherstellung des Heiligtumes giebt Josephus nicht auf[13]).

---

[3]) A. V., 1, 2. [4]) A. III., 5, 4. [5]) A. XVII., 6, 3. [6]) H. X., 2, 2, c. Ap. I., 7 und 8. [7]) A. IV., 8, 5. — Nicht nur die Errichtung des Tempels auf Garizim erscheint ihm im Widerspruche mit dem mosaischen Gesetze (A. XIII., 3, 4), sondern auch den Oniastempel, in dem man die Erfüllung der prophetischen Weissagung (Jes. 19, 19, B. VII., 10, 3) erblicken wollte, nennt Josephus geradezu eine Sünde und Gesetzesübertretung (A. XIII., 3, 2). [8]) C. Ap. I., 25. [9]) A. VIII., 4, 2. [10]) A. XVIII., 8, 9, B. II., 10, 1. [11]) B. IV., 6, 3. [12]) A. XX., 8, 5, B. II., 9, 16. IV., 5, 2. V. 1, 3. 10, 3. [13]) B. V., 1, 3: δύναιο δ'ἂν γενεσθαι πάλιν ἀμείνων, εἴ γέ ποτε τὸν πορθήσαντα θεὸν ἐξιλάσῃ. Dem Josua legt er (A. IV., 8, 46) die Prophezeiung in den Mund: ὁ μέντοι θεὸς ὁ κτίσας ὑμᾶς, πόλεις τε πολίταις ὑμετέροις ἀποδώσει καὶ τὸν ναόν, ἔσεσθαι δὲ τὴν τούτων ἀποβολὴν οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις.

III. Über εἱμαρμένη.

Wenn Josephus seinen Freund Epaphrodites seiner Zuneigung zu den Lehren der Stoa auch nicht ausdrücklich versichert hätte[1]), so würden wir das schon aus seinen Schriften von selbst entnommen haben. In Kunstausdrücken und Anschauungen zeigt sich bei ihm eine fast wörtliche Übereinstimmung mit der stoischen Lehre. So finden wir bei ihm die Bezeichnungen: πρόνοια[2]), εἱμαρμένη[3]), χρεών[4]), τύχη[5]), πεπρωμένη[6]) und ἀνάγκη[7]). Wir wollen zunächst hören, was die Stoiker selbst unter diesen Ausdrücken verstanden haben. Alles in der Natur erfolgt nach ihnen, wie Zeller ausführt[8]), vermöge eines natürlichen und unabänderlichen Zusammenhanges von Ursachen und Wirkungen, so wie die Natur und das Gesetz des Ganzen erfordert. Diese ausnahmslose Notwendigkeit alles Seins und Geschehens wird in dem Begriff des Verhängnisses oder des Schicksals (εἱμαρμένη) ausgedrückt. Seinem physischen Grunde nach ist das Verhängnis nichts anderes als das Urwesen selbst, der alles durchdringende und bewirkende Hauch, das künstlerische Feuer oder die Weltseele; sofern aber die Wirksamkeit dieses Wesens eine durchaus vernunft- und gesetzmässige ist, so kann es ebenso auch als die Vernunft der Welt, als das allgemeine Gesetz, als die vernünftige Form des Weltlaufs bezeichnet werden. Als der Grund der natürlichen Bildung gedacht, heisst es das Urwesen, als das allgemeine Gesetz, die Natur, als der Grund der zweckmässigen Weltentwickelung, die Vorsehung; dasselbe wird populär Zeus oder der Wille des Zeus genannt und in diesem Sinne gesagt, dass nichts ohne dessen Wille geschehe. Hat nun

---

[1]) Vita 2. [2]) B. III., 8, 7, c. Ap. II., 19. [3]) A. XIII. 5, 9, XVI., 11, 8. XVIII., 1, 3. B. I., 32, 2. II., 8, 14. IV., 10, 7. VI., 1, 8. 2, 1. 4, 5. 4, 8. [4]) A. VIII., 15, 6. B. I., 11, 8. V. 13, 7. VI., 5, 4. [5]) A. X., 5, 1. B. III., 5, 1. 8, 7. IV., 1, 6. 2, 10. [6]) A. X., 5, 1. [7]) A. XVI., 11, 8. [8]) A. a. O. p. 157 ff.

Josephus etwa mit diesem Pantheismus und Hylozoismus der Stoiker Ernst gemacht und die biblische Lehre von einem über der Natur stehenden und sie beherrschenden Gotte aufgegeben? Wir müssen diese Frage entschieden mit Nein beantworten. Denn abgesehen davon, dass sich bei ihm auch nicht die geringste Spur von *λόγος σπερματικός* und der Weltseele der Stoiker auffinden lässt[9]), so geisselt er geradezu diejenigen mit seinem herbsten Spotte, welche die Gottheit im Banne des Geschickes glauben (*κρατούμενος ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης*)[10]). Und wenn er dem Anscheine nach nur die homerische Vorstellung von den der *εἱμαρμένη* unterworfenen Göttern erwähnt, so kann es dem Kundigen nicht entgehen, dass er auf die zu seiner Zeit in den Kreisen der Gebildeten geläufige stoische Lehre hinzielt.

Was versteht aber unser Autor selbst unter *εἱμαρμένη*? Die Erklärung des Epiphanius in seiner Ketzergeschichte, dass es „astrologisches Fatum" bedeute, ist schon von anderer Seite zurückgewiesen worden[11]). Die *εἱμαρμάνη* ist aber auch unserm Verfasser nicht, wie Gfrörer will[12]), ein zweites, böses Prinzip neben der Gottheit, weil Josephus erstens das Böse, der biblischen Lehre gemäss, ebenfalls von Gott selbst ausgehen lässt[13]) und er zweitens Gott und der Vorsehung dasselbe was der *εἱμαρμένη* zuschreibt[14]). Wir gelangen viel-

---

[9]) Wenn Langen, Theol. Quartalschrift, Tüb. 1865, p. 19, in B IV, 6, 3: ἅμα τε τοῖς εἰς ἀνθρώπους ἀδικήμασι „συμμιᾶναι τὸ θεῖον", ὑφ' ἡλίῳ τοὺς νέκρους μυδῶντας ἀπέλιπεν, eine solche Anschauung erblickt, dass nämlich Josephus nach essäischer Weise eine Beleidigung der Sonne darin erblickt hätte, so hat er erstens übersehen, dass das ein biblisches Gebot (5. M. 21, 23) mit derselben Begründung: כִּי קְלָלַת אֱלֹהִים תָּלוּי ist und dass ferner „ὑφ' ἡλίῳ" lediglich „sub divo" bedeutet. — Vgl. A. IV., 8, 6 und B. III., 7, 5, wo J. in einer andern Hinsicht von der halachischen Bestimmung (Sifre zur betreffenden Bibelstelle) abweicht. [10]) C. Ap II., 34. [11]) Gfrörer a. a. O. Bd. II., p. 319 ff. [12]) p. 28. [13]) S. oben [14]) B. II., 2, 1 und A. X., 9, 3, vgl. mit B. VI., 5, 4 und A. XVI., 11, 8, ferner B. V., 9, 1, vgl. mit B. VI., 4, 5 und VI., 2, 1. — B. I., 9, 8 ist eine biblische Wendung nach Ps., 2, 4. — Freilich gebraucht Josephus auch: τύχη im Sinne des gewöhnlich Zufälligen, ohne höhere Rücksicht auf Gott, so B. III., 5, 1. VI., 1, 6. 2, 10, manchmal sogar im Gegen-

mehr zu der Uberzeugung, dass, wenn auch Josephus mit einer gewissen Vorliebe sich der Schulausdrücke seiner Zeit bedient, er sie wesentlich modifizirt auf die jüdische Lehre überträgt und unter εἱμαρμένη nichts anderes als den Ratschluss Gottes versteht, der als Herr der Welt über alles frei verfügt und ohne den nichts geschehen kann[15]).

Die göttliche Allmacht und ihr Einfluss auf die Natur- und Menschenwelt ist nach unserm Autor, der hierin der Bibel folgt, ganz und gar unbeschränkt. Dann müsste aber auch dem Menschen die Willensfreiheit abgesprochen und die Verantwortlichkeit für seine Handlungen genommen werden. Josephus behandelt auch dieses schwierige Problem und löst es in folgender Weise. Nachdem er von der Hinrichtung der Prinzen auf den Befehl des Herodes berichtet hatte, fügt er hinzu[16]): „Man konnte billig zweifeln, ob es den Jünglingen zur Last zu legen sei, dass sie dem Vater Veranlassung zum Zorn gegen sie gegeben und ihn in seiner Unbarmherzigkeit zu einem Hasse verleitet haben, der unversöhnlich wurde, oder dem Könige, der so gefühllos, ruhm- und herrschsüchtig war, dass er niemanden neben sich dulden konnte und auf seinen Willen bestand, oder ob endlich das Verhängnis, mächtiger als alle menschliche Vernunft, obgesiegt habe. Denn wir pflegen dafür zu halten, dass die menschlichen Handlungen von jener Macht vorherbestimmt werden, so dass sie durchaus geschehen, und nennen das εἱμαρμένη, weil es nichts giebt, das nicht durch sie geschehe. Man kann das aber, glaube ich, nach jener Ansicht entscheiden, die uns (sc. Menschen) ein Teil (sc. Freiheit) besitzen lässt und uns für unsere schlechten Sitten wohl ver-

---

satze zur Vorsehung, so B. III., 8, 7. A. XV., 9, 1. — Um seine Hypothese zu stützen, weist Langen auf B. I., 32, 2 hin. Aber was beweist das? Herodes, den hier Josephus sprechen lässt, hält sich natürlich so unschuldig wie Hiob und klagt über das ungerechte Urteil Gottes. Dass Josephus selbst anders über diesen König urteilt, beweist A. VIII., 8, 2. 9, 1. 15,6. XVII., 6, 5. IX., 9, 3. X., 5, 1.

[15]) So schon Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, Bd. III[1], p. 360.

[16]) A. XVI., 11, 8.

antwortlich macht. Das haben wir auch vorher im Gesetze gesagt[17])." Mit diesem Hinweise kann Josephus aber nur die Ansicht meinen, die er Ant. XIII., 5, 9 im Namen der Pharisäer vorträgt; denn nur sie lehren, dass einiges, aber nicht alles das Werk des Verhängnisses sei und einiges bei uns selbst stehe, ob es geschehen solle oder nicht. Sie dachten, dass der Mensch zwar vielfach, jedoch nicht immer durch seine Handlungen sein Glück oder Unglück begründen könne; zuweilen verhänge sie Gott nicht nach menschlichem Verdienste[19]). Sie erblickten hierin keine Härte, weil sie annahmen, dass bei jeder sittlichen Handlung des Menschen dieser und Gott zusammenwirken: des Menschen sei der Anlauf dazu (ὁρμή), die freie Entschliessung, Gottes aber, aus höheren Gründen zur Ausführung zu helfen, oder seine Hilfe zu versagen[20]). In der Parallelstelle (B. II., 8, 14) sagt Josephus: „Die Pharisäer schreiben dem Verhängnis und Gott alles zu und behaupten, dass das Recht Thun oder Unterlassen desselben grösstenteils an dem Menschen liege, dass ihn aber bei allem Unternehmen das Verhängnis unterstütze." Sie nahmen in der Lehre vom Verhängnis und der menschlichen Freiheit eine vermittelnde Stellung ein zwischen den Sadduzäern, welche um der Freiheit willen das Verhängnis, und den Essäern, welche um des Verhängnisses

---

[17]) Mir ist es unbegreiflich, wie Langen, a. a. O. p. 14 behaupten kann, Josephus dehne ganz wie die Essäer die Macht des Verhängnisses so weit aus, dass sie absolut wirkend auch in der menschlichen Freiheit kein ihre Wirkung beeinträchtigendes Prinzip anzuerkennen habe und sich dabei auf obige Stelle beruft, „dass der Mensch für seine sittliche Verderbtheit nicht verantwortlich zu machen sei", da die betreffende Stelle gerade das Entgegengesetzte aussagt. Sie lautet: τοῦτον μὲν οὖν τὸν λόγον, ὡς νομίζω, πρὸς ἐκεῖνον ἀρκέσει κρίνειν, ἡμῖν τε αὐτοῖς ἀποδιδόντα τι καὶ τὰς διαφθορὰς τῶν ἐπιτηδευμάτων οὐκ ἀνευθύνους ποιοῦντας. Josephus dachte also hierin ganz wie die Pharisäer, die den Menschen für sein sittliches Verhalten wohl verantwortlich machen. Vgl. Abot III., 12 und b. Berachot 33b, Ketobot 30a. [19]) Herzfeld, a a. O. — Abot. IV., 15. [20]) B. XVIII., 1, 3. Bei den Rabbinen lautet der Satz: הַבָּא לְטַהֵר מְסַיְּעִין אוֹתוֹ הַבָּא לְטַמֵּא פּוֹתְחִין לוֹ.

willen die Freiheit leugneten, und verstanden es wohl, dem freien Willen des Menschen das ihm zukommende Gebiet anzuweisen[22]).

IV. Engel- und Dämonenlehre.

Die Bemerkung Zellers[1]) betreffs des Ergebnisses der Forschungen über die Septuaginta gegenüber Gfrörer[2]) und Dähne[2]), dass sie keineswegs über den allgemeinen Standpunkt des Judentums nach dem Exil hinausführe, möchte ich ihnen gegenüber auch auf die Engellehre bei Josephus anwenden. Denn wenn man seine Schriften mit den biblischen Urkunden auf Schritt und Tritt vergleicht, so gelangt man notgedrungen zu dieser Überzeugung. Gfrörer[4]) will aus dem Umstande, dass unser Verfasser in einer und derselben Darstellung göttlicher Visionen bald von einem Engel, bald von Gott selbst spricht, die Bekanntschaft des Josephus mit dem Mittelwesen der philonischen Logoslehre schliessen. Weil Josephus[5]) alle drei, die bei Abraham einkehren[6]), für Engel erklärt und dann im Gegensatze des biblischen *κύριος* den Ausdruck *θεός* gebraucht, so habe er sich auch hier in einem derselben ein Mittelwesen, das halb Engel, halb Gott sei, gedacht. Allein was Gfrörer an unserm Autor rügt, hätte ihm doch ebenso in dem hebräischen Texte der heiligen Schrift selbst auffallen müssen. Denn auch die Schrift redet bei Erscheinungen, die sie darstellt, an mehreren Stellen

---

[22]) Paret, a. a. O. p. 813. — Bemerkenswert erscheint es mir, dass selbst die Stoa, die doch naturgemäss den Bereich der *εἱμαρμένη* am weitesten ausdehnen konnte, dem Menschen dennoch die sittliche Freiheit nicht abspricht. Chrysipp beweist sogar, dass seine Lehre vom Verhängnis mit den sittlichen Thätigkeiten und der sittlichen Zurechnung sich nicht allein vertrage, sondern sie sogar geradezu voraussetze. Vgl. Zeller III[1], p. 201 ff.

[1]) A. a. O. III[3], 2 p. 256, Anm. I. [2]) Bd. II., p. 8 ff. [3]) Bd. II., p. 11 ff. [4]) p. 364 ff. [5]) A. I., 11, 2. [6]) 1. M., 18, 2.

bald von einem Engel Gottes, bald von Gott selbst[7]). Die Erklärung für diese merkwürdige Thatsache ist aber schon von Herzfeld gegeben worden[8]). Da nämlich das biblische Schrifttum jede sinnliche Wahrnehmung Gottes als unmöglich lehrt, so redet es von Manifestationen desselben, z. B. durch Rauch und lohendes Feuer bei einem Opfer des Abraham[9]), durch die Feuerflamme, die Mose im Dornbusche erblickte[10]), durch ein leises Säuseln, worin Gott dem Elia erschien[11]), und durch die Wolken- und Feuersäule, welche Israel durch die Wüste schützend begleitete[12]). Diese Manifestationen werden auch gelegentlich Engel, Boten Gottes, genannt[13]). Dieser Umstand trägt nun dazu bei, in einem und demselben Berichte bald von einem Engel, bald von Gott selbst ununterschiedlich zu reden. Diese Auffassung, scheint mir, teilt Josephus, wenn er z. B. sagt[14]), dass die Opferung Isaaks vollzogen worden wäre, wenn Gott Abraham daran nicht gehindert hätte, oder dass Gott die Leute in Sodom geblendet habe[15]), oder endlich, dass die Israeliten wegen der Schonung der Kananiter von Gott zurechtgewiesen worden seien[16]), während die Schrift in allen diesen Fällen von einem Engel redet, es sei denn, dass man ihn geradezu einer Nachlässigkeit zeihen will, die er doch sonst in dieser zarten Materie nicht verrät[17]).

Was nun den Bericht des Josephus über das Erscheinen

---

[7]) 1. M. 16, 7. vgl. mit 16, 13. 18, 1 mit 18, 2. 13. 16. 17. 22. 19, 10, vgl. mit 24, 29. 1. M. 32, 25 mit 32, 31 und Hosea 12, 4 5. 2. M. 13, 21 mit 14, 19 und 23, 20. Richt. 6, 11. 20 mit 6, 14. 13, 3 mit 22, 23. S_0 auch Josephus A. I., 10, 4. 12, 3. 20, 2. V., 6, 1. 8, 3. [8]) A. a. O. p. 278. [9]) 1. M. 15, 17. [10]) 2. M. 3, 2. [11]) 1. Kön. 19, 12. [12]) 2. M. 13, 21. [13]) 2. M. 3, 2. 14, 19. 23, 20. 21. [14]) A. I., 13, 4, vgl. 1. M. 22, 11. [15]) A. I., 11, 4, vgl. mit 1. M. 19, 10. [16]) A. V., 2, 7 mit Richt. 2, 1. [17]) Man vergleiche besonders die gewissenhafte Wiedergabe des biblischen Berichtes 1. Chr. 21, 16—20 in A. VII., 13, 2 und 3. — In den Differenzen zwischen 2. Sam. 24, 10 und Chr. folgt er letzterer, wie er überhaupt auch sonst sich dieser Schrift enger anschliesst. — Dass aber Josephus gegen 1. Chr. 21, 20 den Arnon nicht den Engel, sondern den König und dessen Söhne erblicken lässt (A. VII., 13, 4), beruht auf einer Variante der LXX.

der drei Engel bei Abraham betrifft, so ergiebt der schlichte exegetische Sinn die Auffassung, die er von der betreffenden Bibelstelle hat. Vers 1 leitet die Vision ein. V. 2 spricht von drei „Männern", deren Benehmen bis V. 12 ihre höhere Natur nicht verrät. Vers 13 spricht plötzlich „Gott" zu Abraham. Diese auffällige Erscheinung deutet Josephus dahin, dass die Engel ihre göttliche Natur länger nicht verbergen konnten und sich als göttliche Wesen nunmehr ausgaben. Übrigens spricht auch die Agadah von drei Engeln, die bei Abraham erschienen seien[18]).

Die Engel bezeichnet unser Verfasser gewöhnlich als Boten Gottes (*ἄγγελος θεοῦ* oder *ἄγγελος θεῖος*)[19]). Sie erscheinen nur in Mannesgestalt und sind in ihrer Natur vornehmer als die Menschen[20]). Sie sind heilig wie Gott selbst[21]). Bretschneider[22]) hat vermutet, dass Josephus die Engel als mit ätherischem Leibe versehen sich gedacht habe, da er von ihnen erzählt, dass sie sich irdischen Frauen genähert und ein übermütiges Geschlecht gezeugt haben[23]). Thatsächlich hat aber schon die Übersetzung der Siebenzig zu 1. M. 6, 4 das Gigantengeschlecht eingeführt[24]).

Bemerkenswert erscheint es mir, dass unser Verfasser nirgends der Namen der Engel erwähnt, die nach der talmudischen Überlieferung den Israeliten im babylonischen Exil bekannt wurden[25]). Die Essäer hielten die Namen der

---

[18]) B. Baba Meziah 86. Auf die Parallele macht schon Tachauer, das Verhältnis des Fl. Josephus zur Bibel und Tradition, p. 55, aufmerksam. Chama b. Chanina löst dort die Schwierigkeit, indem er eine Gotteserscheinung neben den drei Engeln annimmt. — Wenn Gfrörer schliesslich Josephus' Worte: *οἱ δὲ δόξαν αὐτῷ παρέσχον ἐσθιόντων*, auffallen, so ist damit Tobit 12, 19 zu vergleichen, wo der Engel Raphael sagt: *πάσας τὰς ἡμέρας ὠπτανόμην ὑμῖν καὶ οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον ἀλλὰ ὅρασιν ὑμεῖς ἐθεωρεῖτε*. — Baba Meziah heisst es auch hier: נְרָאִי כְּמוֹ שֶׁאֹכְלוֹ וְשָׁתוֹ [19]) A. I., 10, 4. [20]) A. V., 6, 2. 8, 2. In letzter Stelle bezeichnet Josephus den Engel: *νεανίᾳ καλῷ παραπλήσιον καὶ μεγάλῳ*, während LXX. zu Richt. 13, 6 *φοβερὸν σφόδρα* hat. [21]) B. II., 16, 4, vgl. Dan. 8, 13. [22]) A. a. O. p. 39. [23]) A. I., 3, 1. [24]) Vgl. Eupolemus bei Euseb. a. a. O. IX., 17. [25]) jer. Rosch haschanah I., 2. —

Engel geheim[26]), was wohl, wie schon Herzfeld meint[27]), mit ihren Anrufungen und Beschwörungen bei mystischen Heilungen zusammenhing.

Wenn Herodes die schönsten und heiligsten Gesetze von Gott durch heilige Engel gegeben sein lässt[28]) und Agrippa II. bei dem Tempel, dem gemeinsamen Vaterlande und den heiligen Engeln schwört[29]), so dürfte es darin seine Erklärung finden, dass schon in der Schrift den Engeln hohe Weisheit, beinahe Allwissenheit zugeschrieben wird[30]).

Die Cherubim sind nach Josephus keine Engel, sondern mit Fittigen versehene Wesen, die kein Mensch je gesehen, noch sich vorstellen kann. Mose allein hat sie am Throne Gottes geschaut[31]).

Des Satans erwähnt Josephus nirgends[32]). Doch giebt es Dämonen, die Seelen abgeschiedener Frevler, die den Menschen heimsuchen und ihn oft bis auf den Tod quälen[33]). Als eine solche dämonische Verfolgung fasst Josephus Sauls Trübsinn (1. Sam. 16, 14. 18, 10. 19, 9) auf und redet von Erwürgungs- und Erstickungsgefahr durch den bösen Geist oder Dämon[34]). Während nun die heilige Schrift zur Beschwichtigung des Verfolgungswahns die besänftigende Musik des Saitenspieles empfiehlt, weist Josephus, der auch in Irrsinn und Epilepsie dämonische Verfolgungen erblickt,

---

[26]) B. II., 8, 7. [27]) A. a. O. p. 407. [28]) A. XV., 5, 3. [29]) B. II., 16, 4. [30]) 2. Sam. 14, 17. 20. 19, 28. — Nach Eupolemus habe Chanoch die Sternkunde von den Engeln gelernt (Eusebius a. a. O. IX., 17, 9). [31]) A. III., 6, 5. VIII., 3, 3. [32]) 1. Chr. 21, 1. wo die LXX. geradezu διάβολος hat, erklärt Josephus als ein Vergehen gegen eine mosaische Satzung (2. M. 30, 12) und gedenkt des Satans mit keiner Silbe. So sagt auch Sirach XXI., 27: ἐν τῷ καταράσθαι ἀσεβῆ τὸ σατανᾶν, αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν. [33]) B. I., 32, 2. VII., 6, 3. Tobit III., 8 nennt den bösen Geist „Asmodai". Anders als bei Josephus ist die Anschauung Abot V., 6, wo die Dämonen zu den Erscheinungen gezählt werden, die in der Dämmerungsstunde zwischen dem sechsten und dem Sabattage entstanden. [34]) A. VI., 8, 2. 11, 2.

auf die Exorzismen hin, die zu seiner Zeit im Schwange waren, und deren Theorie man mit dem Nimbus alter, bis auf Salomo zurückreichender Traditionen umgab[35]).

V. Über die Prophetie.

Bevor wir die Anschauungen unseres Verfassers über das Wesen der Prophetie darstellen, halten wir es für ratsam, erst die Zeit zu bestimmen, in der sie seiner Angabe zufolge erloschen sei. Wir glauben diesen Weg deswegen einschlagen zu müssen, weil wir bemerkt haben, wie das Bild derselben wesentlich anders ausfällt, je nachdem ihre zeitlichen Grenzen gesteckt werden[1]). Der Irrtum rührt aus dem Umstande, dass Josephus die Weissagung in seinem Volke bis auf seine Zeit sich erstrecken lässt und sich selbst sogar diese hohe Gabe zuschreibt[2]). Er kann das nur in sehr modifiziertem Sinne gemeint haben. Denn was die echte Prophetie betrifft, so folgt auch er der allgemein rezipierten Überlieferung, die sich auch aus dem Charakter des biblischen Schrifttums von selbst ergiebt, nach welcher Maleachi als der letzte Prophet gilt[3]). Wir schliessen das aus der vielbesprochenen Mitteilung über den Kanon der heiligen Schriften, die als „göttlich" von ihm bezeichnet werden (*τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα*)[4]). „Von den zweiundzwanzig biblischen Büchern gehören fünf Mose an, dreizehn haben die nach dem Tode Moses bis zur Regierung des Artaxerxes

---

[35]) A. VIII., 2, 5. B. VII., 6, 3. — Auch Sap. Sal. VII., 20 schreibt Salomo die Kenntnis der Geisterkräfte zu. Wie verpönt derartige, im Kreise der Essäer besonders übliche Kuren bei den Mischnahlehrern waren, beweist Sanhedrin XI., 1. Vgl. Tanchuma § 30.

[1]) Vgl. Bretschneider, a. a. O. p. 7. Langen, p. 36 ff. Herzfeld, p. 12. [2]) B. I., 5, 5. III., 8, 9. [3]) Jer. Sota IX., 13. Tosifta Sota IX., 2, b. Sota 48a u. b. [4]) C. Ap. I., 8. — Was er daselbst von den Hohenpriestern sagt, dass sie ebenfalls Geschichtliches aufzeichneten, gilt wohl bloss von den Geschlechtsregistern, die im Tempel aufbewahrt wurden (c. Ap. I., 7). Anders Bretschneider id.

lebenden Propheten verfasst, und die übrigen vier Bücher umfassen Gesänge zu Ehren Gottes und Lebensregeln für die Menschen.“ Nach vielen Schwankungen ist man heute allgemein zu der Überzeugung gelangt, dass unser Autor den alttestamentlichen Kanon in seiner jetzigen Gestalt vor sich gehabt habe[5]). Wenn nun Josephus mit dem Berufe der Prophetie denjenigen der Geschichtsschreibung unzertrennlich verknüpft sieht, so liegt das in der Anschauung seiner Zeit. Auf Grund der vielen Bibelstellen, nach denen eine grosse Zahl vorexilischer Propheten Geschichte schrieb[6]), vindizierte man im allgemeinen die Geschichtsschreibung gern den Propheten und traute die unverfälschte Überlieferung nur Männern von prophetischem Geiste zu[7]). Schon der jüngere Sirach versteht in seinem Prologos unter der Bezeichnung Propheten auch unsere sogenannten ersten Propheten. Sein Grossvater nennt Josua, in der Überzeugung, dass die Reihenfolge der Propheten eine ununterbrochene Kette bildete, die Josephus mit *τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν* bezeichnet, den Nachfolger des Mose in der Prophetie (*διάδοχος Μωϋσῆς ἐν προφητείαις*)[8]). Ebenso lässt Josephus den Josua schon in der Gegenwart des Mose prophezeien[9]), und sieht die Mischnah in den Propheten die Träger der Gesetzestradition bis zu den Männern der grossen Synode[10]). Mit dieser Anschauung steht die talmudische Überlieferung im Einklange, wonach Josua das Buch seines Namens, Samuel das seinige, das der

---

[5]) Eichhorn, Einleitung in das A. T. I., § 38 ff. Bretschneider a. a. O., Plaut, Fl. Josephus und die Bibel, p. 17. — Auffälligerweise denken diese beiden Gelehrten nicht daran, dass, wenn Josephus A. VIII., 2, 6 von 1005 Büchern Gesänge und 3000 Büchern Parabeln und Gleichnisse Solomos spricht, er 1. Kön. 5, 12 zitiert. Auf Grund dieser Bibelstelle konnte man wohl Sprüche, deren man sich bei Exorzismen bediente, als von Salomo herrührend ausgeben, ohne dass sie aber in irgend welcher Beziehung zu den kanonischen Schriften standen. — Vgl. Edajot V., 3, Jadajim III., 5 und Schürer, Bibl. Wörterbuch, Art. Kanon. — [6]) 1. Chr. 29, 29. 2. Chr. 9, 29. 12, 15. 13, 22. 20, 34. 26, 22. 33, 19. [7]) Vgl. Herzfeld a. a. O. [8]) Sirach 46, 1. [9]) A. IV., 8, 46 wohl auf 4. M. 27, 18 gestützt. [10]) Abot I., zu Anfang.

Richter und das Buch Rut und Jeremia das der Könige geschrieben habe[11]). Die grossen zeitlichen Zwischenräume zwischen diesen einzelnen Propheten fielen um so weniger auf, als diese, wie unser Autor sagt, „die alten Begebenheiten durch göttliche Eingebung, die Vorfälle ihrer Tage nach eigener, reifer Einsicht verzeichneten“[12]). Darin weicht jedoch Josephus von der talmudischen Auffassung ab, dass er nicht wie sie zwischen prophetischem und heiligem Geiste unterscheidet, sondern alle kanonischen Schriften durch göttliche Inspiration schlechtweg entstanden sein lässt.

Als der erste Prophet gilt Adam, der den Untergang des Ganzen, das eine Mal durch Wasser, das andere Mal durch Feuer voraussagte[12]). Eli weissagte der Hanna, dass sie einen Sohn gebären werde[13]). Auf David ruhte vorübergehend der göttliche Geist[14]), und Salomo hatte zwei Visionen im Traume[15]). Den Schlussstein der biblischen Prophetie, deren ununterbrochene Reihenfolge unter Artaxerxes aufhört, bildet Maleachi[16]). Dass der Quell der Prophetie mit diesem Manne bis auf weiteres versiegte, konnte man wohl aus seinen Schlussworten entnehmen: Siehe, ich sende euch den Propheten Elia, bevor der grosse und furchtbare Tag Gottes eintrifft[17]), womit gesagt wäre, dass die Prophetie bis zur

---

[11]) B. Baba Batra 14b. [12]) C. Ap. I., 7: ἀλλὰ μόνων τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπιπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὑτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων. [12]) A. I., 2, 3. vgl. Bereschit Rabba § 24 und Bechaji zu 1. M. 11. — Wegen der Lehre des Weltbrandes bei den Stoikern s. Zeller III[1], p. 152. [13]) A. V., 10, 2, während LXX. zu 1. Sam. 1, 17 sich des Optativs bedient. An Urim und Tummim ist nicht zu denken, wenn man auch A. V., 10, 1 berücksichtigt. Auch Seder Olam zählt Eli zu den Propheten. [14]) A. VI., 8, 2. Schon LXX. zu 1. Sam. 16, 13 hat: ἐφήλατο πνεῦμα κυρίου. — Vgl. Seder Olam XXI. und b. Sukkah 52a. [15]) A. VIII., 7, 5. Josephus fasst (A. VIII., 4, 6) 1. Kön. 9, 2 in Analogie mit 3, 5 als Vision im Traume auf, das 11, 11 Berichtete lässt er (VIII., 7, 5) durch einen Propheten sprechen. [16]) Bis auf Hitzig, der diesen Propheten viel später ansetzt, sind alle Bibelkritiker darin einig, dass er ungefähr 50 Jahre nach Secharia, also in der von J. angegebenen Zeit lebte. Vgl. Ewald, Propheten des alten Bundes, Bd. II., p. 541. [17]) Mal. 3, 23.

messianischen Zeit, als deren Vorläufer der Prophet Elia auf Erden wieder erscheint[18]), nunmehr erloschen sei. Fragen, die die menschliche Vernunft sich nicht zu entscheiden getraute und zu deren Lösung es prophetischen Geistes bedurfte, wurden „bis zur Ankunft des Elia“ in suspenso gelassen[19]).

Das Kriterium wahrer Prophetie erblickt Josephus in der Erfüllung der Weissagung[20]). Scheinbare Widersprüche sucht er auszugleichen[21]). Die Propheten haben Ereignisse Jahrhunderte vor dem Eintreffen derselben verkündet. Ahia aus Silo weissagt unter Jerobeam I. die Verbannung Israels jenseits des Euphrat[22]), unter Assa verkündet Asaria die Zerstreuung der Juden über die ganze Erde[23]), Jona sagt unter Jerobeam II. die Vernichtung der Weltherrschaft Assyriens voraus[24]), und Nahum prophezeit unter Jotam die Zerstörung Ninives „150 Jahre vor dem Ereignisse“[25]). Des Propheten Iddo Weissagungen unter Jerobeam I. treffen dreihundertsechzig Jahre später genau ein[26]). Jeremia hat auch die Zerstörung des zweiten Tempels vorausgesagt[27]) und Daniel verkündete nicht nur die Verfolgung, die unter Antiochus Epiphanes stattfand, sondern auch die Weltherrschaft der Römer[28]).

Was die äussere Erscheinung des Propheten betrifft, so erkennt man ihn am lang herabwallenden Haupthaare[29]). In

---

[18]) Vgl. Sirach 48, 10. 11 und Edajot VIII., 7. [19]) 1. Makk. B. IV., 46, vgl. mit Midot I., 5, ferner I. M. B. XIV., 41 und Baba Mazia III., 2. [20]) Gemäss 5. M. 18, 2. 1. Kön., 22, 28 und Jerem. 28, 9. [21]) A. X., 7, 2. 8, 2. [22]) A. VIII., 11, 1 nach 1. Kön. 14, 15. [23]) A. VIII., 12, 2 nach 2. Chr. 15, 3. [24]) A. IX., 10, 2 nach 2. Kön. 14, 25. [25]) A. IX., 11, 3. — Seder Olam setzt den Propheten Nahum in die Regierungszeit des Königs Manasse. [26]) A. X., 4, 4 nach 2. Kön. 23, 16. 2. Chr. 9, 29. 12, 15. [27]) A. X., 5, 1. [28]) A. X., 11, 7. [29]) A. V., 8, 4. Bei Samuel ist das Tragen des langen Haupthaares 1. Sam. 1, 12 erwähnt. Dass er keinen Wein trinken sollte, setzt LXX. 1. Sam. 1, 11 hinzu, ebenso Josephus V., 10, 2 und 3. Während ihn aber Josephus bei der ersten Vision zwölf Jahre alt sein lässt, soll er nach Seder Olam damals bereits ein Alter von vierzig Jahren gehabt haben.

seiner Lebensweise zeichnet er sich durch Enthaltsamkeit (*σωφροσύνη*) aus, welche derjenigen des Nasiräertums glich[30]). Mose ist der hohen Gabe der Prophetie auch nur gewürdigt worden, weil er, ein Spross grosser Vorfahren, sich ihrer Tugend befleissigte[31]). An Verstand, Weisheit und Beredsamkeit hat er alle Sterblichen übertroffen[32]). Er war mit dem Willen Gottes bekannt, und wenn er sprach, glaubte man Gott selbst zu hören[33]).

Es liegt nicht in des Propheten Gewalt, zu schweigen oder zu reden; sobald ihn Gottes Geist erfasst, gerät er, seiner selbst nicht mehr mächtig, in Ekstase und bringt ohne sein Wissen die Worte hervor, die Gott entsendet[34]).

Der göttliche Wille teilt sich aber auch im Traume mit, da die Sinne für die höheren Offenbarungen um so reiner aufgehen, je vollständiger sich unser Geist aus der Sinnenwelt und den auf das Äussere gerichteten Gedanken zurückzieht[35]). Lange nach dem Erlöschen der echten Prophetie ist Gott dem Hohenpriester Jaddua[36]), dann Hyrkan I.[37]) im Traume erschienen. Josephus selbst ist in einer nächtlichen Vision die Besiegung der Juden und die Herrscherwürde des Vespasian verkündigt worden[38]). Herodes hat den in weiter Ferne erfolgenden Tod seines Bruders im Traume gesehen[39]). Der Traum der Glaphyra, worin ihr der verstorbene Gatte den Tod ankündigte, ging zwei Tage darauf in Erfüllung[40]). Die Traumdeutung, die schon der Patriarch Jakob verstand[41]), erheischt eine höhere Einsicht[42]). Nicht nur die Essäer[43]), sondern auch Josephus selbst[44]) sind

---

[30]) A. V. 8, 4, — vgl. Amos 2, 16. [31]) A. II., 12, 1. Dass Amram eine Vision hatte, in der ihm die Geburt des Mose verkündigt wurde (A. II., 9, 3 und 4), schöpfte Josephus wahrscheinlich aus Ps. Artapan. B. Megillah 14a wird diese Weissagung der Mirjam in den Mund gelegt. [32]) A. IV., 8, 49. [33]) Id. vgl. b. Nedarim 38a und Jalkut Schemot § 369. [34]) A. IV., 6, 5. [35]) B. VIII., 8, 7. [36]) A. IX., 8, 4. [37]) A. XIII., 12, 1. [38]) B. III., 8, 3. [39]) A. XIII., 15, 11. B. I., 17, 3. [40]) B. II., 7, 4. [41]) A. II., 2, 3. — Vgl. Ber. Rabba § 84. [42]) A. II., 5, 2 und 4. [43]) B. II., 7, 3. 8, 2. IV., 8, 3. Ant. XIII., 11, 2. XV., 10, 5. — Als Analogon möchte ich auf Plutarch hinweisen, der sich seinen Traum, er steige

ihrer mächtig gewesen. Zu dem Besitze dieser Kunst wie zur Weissagungsgabe überhaupt gelangt man durch Lustrationen und Vertiefung in den Geist der heiligen Schrift[45]).

Mit dieser Anschauung, die einerseits die alte, echte Prophetie als erloschen ansieht, andererseits jedoch nicht jede göttliche Mitteilung an den Menschen für ausgeschlossen erachtet, hängt auch jener schon früh auftauchende Glaube an die Offenbarung durch das Batkol zusammen, indem zwar „mit dem Tode Meleachis der heilige Geist aus Israels Mitte geschwunden sei, das Zukünftige jedoch von Gott durch das Batkol mitgeteilt werden könne“[46]). Während jedoch die Talmuden von solchen Stimmen nicht bloss innerhalb des Tempels, sondern auch ausserhalb desselben berichten[47]), weiss Josephus nur von zweien, die im Tempel vernommen wurden. Interessant ist es, dass auch hier der oben genannte Johann Hyrkan wieder auftritt. Etwas Seltsames, sagt Josephus, wird von diesem Hohenpriester erzählt, wie sich Gott mit ihm unterredete. An dem Tage, an welchem seine Söhne mit dem Cycikener zusammenstiessen, hörte er, während er allein im Tempel räucherte, eine Stimme rufen: Deine Söhne haben soeben den Antiochus besiegt. Aus dem Tempel herausgetreten, teilte er es dem ganzen Volke mit. Und so hatte es sich auch ereignet[48]). Mit geringer, unbedeutender Abweichung findet sich derselbe Bericht im Talmud[49]). Ein zweites Batkol liess sich kurz vor der Tempelzerstörung vernehmen. Aus dem innern Tempel hörte man eine Stimme rufen: „Lasst uns von hinnen ziehen“[50]). Dieser Bericht findet sich auch bei Tacitus, nur dass das Flavianische: „*μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν*“ bei dem Römer die heidnische Färbung erhält: excedere deos[51]).

---

von Hermes geleitet in den Himmel, auslegen lässt. Volkman, Plutarch, p. 92. Fernere Belege aus der Philosophie und Religionsgeschichte des Griechentums bei Schuman, Gr. Alt. 11, 286.

[44]) B. III., 8, 3. [45]) B. II., 8, 12. III., 8, 3. [46]) Jer. Sota IX., 13. [47]) Id. und b. Pesachim 57a, b. Baba Mezia 59b. [48]) A. XIII., 10, 3. [49]) Jer. Sota a. a. O. [50]) B. VI., 5 3. [51]) Hist. V., 13. Dass Josephus von Tacitus benutzt worden ist, hat Whistan diss. III. erwiesen.

Mit der griechisch-römischen Welt teilt Josephus auch den Glauben an die Omina. Gleich Tacitus findet Josephus nicht Tadel genug für die Verblendeten, welche die „Warnungen Gottes“ in den Wind schlugen. Ein Stern, der einem Schwerte glich, stand ein ganzes Jahr über der Stadt. Ein anderes Mal sah man am Passahfeste in der Nacht plötzlich den Tempel eine halbe Stunde lang mit einem hellen Sonnenschein umgeben. Eine Kuh, die als Ganzopfer dem Altare zugeführt wurde, gebar plötzlich ein Lamm. Die Tempelpforten des grossen Thores im Osten, die fest verschlossen und verriegelt waren und nur von zwanzig Männern geöffnet werden konnten, öffneten sich um Mitternacht von selbst[52]). Einige Tage nachher erblickte man eiserne Wagen und ganze Schlachtordnungen am Himmel vorüberziehen[53]).

Aus allen diesen Mitteilungen geht zur Genüge hervor, wie viel Wert Josephus auf die Omina legt. Man wird jedoch milder über seinen Aberglauben urteilen, wenn man die römischen Historiker jener Zeit, etwa Livius, in Betracht zieht. Tacitus charakterisiert sich selbst mit den Worten: „evenerant prodigia, quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia religioni adversa.

Weniger unverfänglich erscheint es jedoch, wenn Josephus berichtet, wie ein Germane Agrippa I. sein zukünftiges Geschick aus dem Vogelfluge weissagt, weil er den Germanen ob dieses Auguriums, „das wörtlich in Erfüllung ging“, der Bewunderung würdig preist[54]). Zu Gunsten unseres Verfassers möchte ich noch schliesslich auf einen Bericht hinweisen, den er dem Hekatäus von Abdera entnimmt, wie

---

[52]) Vgl. b. Joma 39b. [53]) B. VI., 5, 3 und Tacitus a. a. O. [54]) A. XVIII., 6, 7. XIX., 8, 2. παραχρῆμα τῆς εἱμαρμένης τὰς ἄρτι μου κατεψευσμένας φωτὰς ἐλεγχούσης. Dafür hat Apostelgesch. XII., 23 παραχρῆμα δὲ ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου. Beide tadeln die göttliche Verehrung, die das Volk dem Könige zu Teil werden lässt. Nur weist Agrippa bei Josephus im Gegensatze zur Ap.-Gesch. auf seine menschliche Gebrechlichkeit hin.

ein Jude, um die Nichtigkeit des Glaubens an den Vogelflug darzuthun, den weissagenden Vogel tötet[55]).

Auch der Glaube, dass im Wahnsinn prophetischer Geist sich kundgebe[56]), findet sich bei unserm Autor wieder. Ich will wiederum den Bericht ganz hierherstellen, der am besten mir geeignet erscheint, die Anschauung des Josephus wiederzugeben. Seit vier Jahren füllte ein Landmann, Namens Jesus b. Anan, der zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem kam, die Stadt täglich mit Angstgeschrei. Im Tempel rief er: Eine Stimme kommt von Osten, eine Stimme von Westen, aus allen vier Gegenden rufts gegen Jerusalem, gegen den Bräutigam und die Braut, gegen das ganze Volk. Während der Belagerung der Stadt wiederholte er täglich das Klagegeschrei: Wehe dir, Jerusalem, bis ihn am Ende ein Stein niederschmetterte[57]).

VI. Die Anthropologie.

In Uebereinstimmung mit den Lehren der Bibel und der griechischen Philosophie sieht Josephus im Menschen das edelste Geschöpf der Erde[1]). Der Mensch besteht aus Körper und Seele: jener, aus zerstörbarer Materie gebildet, ist sterblich, diese, ein Teil Gottes, ist ewig unsterblich und wohnt im Körper, bis der Tod sie von ihm loslöst[2]). Den unsterblichen Teil erblickt Josephus in der *ψυχή*, die er so

---

[55]) C. Ap. I., 22. A. XVIII., 3, 5 leitet Josephus die Erzählung eines Auguriums mit ἐλέγετο ein. — Welchen hohen Wert die Stoiker auf diese Weissagung legten, s. Zeller III[1], p. 342. [56]) b. Baba Batra 12b. [57]) B. VI., 5, 3. — Graetz, der diesen Jesus b. Anan mit Joseph b. Chanin in b. Pesachim 57a identifiziert, hat davon allerdings eine andere Auffassung. Es kommt uns hier aber nur auf die Anschauung des Josephus an.

[1]) Proöm. Ant. IV. [2]) A. I., 1, 1. Die Worte: καὶ πνεῦμα ἐνῆκεν αὐτῷ καὶ ψυχήν finden ihr Correlat in LXX. zu 1. M. 2, 7. — Auch Sap. Salom. nennt πνεῦμα neben ψυχή (XV., 11).

oft dem sterblichen σῶμα gegenüberstellt[3]). Die Lebenskraft nährt sich von der Blutsausdünstung und wird von unserm Autor als animalisches Lebensprinzip mit πνεῦμα bezeichnet[4]). Der Tod ist in der menschlichen Natur begründet und nicht erst infolge des Sündenfalles verhängt worden; denn nur zur Arbeit und Mühsal wurde der Mensch verurteilt, die natürlicherweise das Leben kürzen[5]). Nichtsdestoweniger erreichten die ersten Geschlechter das von der Schrift angegebene hohe Alter, weil sie Gott liebten, von ihm selbst erschaffen waren und sich einer Lebensweise befleissigten, die ihnen eine längere Lebensdauer sicherte. Gott hat ihnen aber auch zum Zwecke der Tugend und zum Nutzen der Stern- und Erdmessungskunde ein längeres Leben gewährt. Denn lebten sie weniger als sechshundert Jahre, die das grosse Jahr bilden, so würden sie nichts in den genannten Wissenschaften haben verkünden können[6]). Als aber die Menschen lasterhaft wurden, setzte Gott ihre Lebensdauer auf hundertundzwanzig Jahre herab[7]).

Dass Josephus, gleich dem Verfasser der Sapienz[8]) und Philo[9]), nicht nur mit der Seelenlehre Platos, sondern auch mit der pythagoreischen Lehre von der Präexistenz der Seele vertraut war, beweisen folgende Ausführungen. Das Leben des Menschen ist eine Mühsal, nicht der Tod. Dieser gewährt der Seele vielmehr ihre Freiheit, indem er sie in ihre reine Heimat entlässt, wo sie alles Elends überhoben ist. So lange die Seele an den sterblichen Leib gebunden, an dessen Leiden Teil nehmen muss, kann sie mit Recht als tot betrachtet werden, weil die Verbindung des Göttlichen

---

[3]) B. II., 8, 11. III., 8, 5. VII., 8, 7. Langen, a. a. O. p. 22 sieht mit Unrecht in der ψυχή das animalische Lebensprinzip, denn wenn Josephus auch (A. I., 3, 8) beim Verbote des Blutgenusses nur ψυχή nennt, so hat er (II., 8, 2) dafür die Worte ψυχὴν αὐτὸ καὶ πνεῦμα νομίζων. [4]) A. XIII., 11, 3. B. I., 3, 6. Dasselbe lehren die Stoiker, s. Zeller, p. 196. [5]) A. I., 1, 4. [6]) A. I., 3, 9. [7]) A. I., 3, 2 nach 1. M. 6, 3. — Die Beziehung auf das Lebensalter des Mose ist Bereschit Rabba § 26 gegeben. [8]) VIII., 19. [9]) De plant. M. 331. — Vgl. Freudenthal, Ps. Josephus, p. 48.

mit dem Sterblichen unnatürlich ist. Allerdings vermag die Seele auch während ihrer Vereinigung mit dem Körper viel, indem sie sich des Körpers, der durch sie erst mit Sinnen versehen wird, als eines Werkzeuges bedient, ihn unsichtbar bewegt und zu Handlungen befähigt, die seine sterbliche Natur übersteigen. Aber erst, wenn sie von der Last befreit ist, die sie zur Erde herabzieht[10]), wird ihr Seligkeit und völlige Freiheit zu Teil, gleich Gott den Augen der Sterblichen unsichtbar bleibend, wie sie im Körper schon unsichtbar gewesen. Unsichtbar zieht sie ein und ungesehen enteilt sie wieder[11]).

Diese Sätze, die Josephus als vaterländisch und aus der Bibel geschöpft hinstellt, geben seine eigene Ansicht wieder. Denn auch in der Schrift gegen Apion, die doch zweifellos die Anschauungen des Verfassers zum Ausdrucke bringt, begegnen wir zum Teil denselben Ausführungen[12]). Auch dort sagt er[13]): Die Seele leidet, so lange sie im Körper lebt, bis sie von ihm durch den Tod geschieden wird.

Über die Auferstehungslehre, die er in den „Altertümern“[14]) und im „Jüdischen Kriege“[15]) als pharisäischen Glaubenssatz aufführt, äussert er sich c. Ap.[16]) folgendermassen: Jeder trägt das Zeugnis des Bewusstseins in sich, dass, wie der Gesetzgeber voraussagte, und Gott durch seine mächtige Treue bestärkte, jene, die das Gesetz hüten und, wenn es erheischt wird, mutvoll für dasselbe sterben, wieder auferstehen und eines bessern Lebens teilhaftig werden (ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς). Ausführlicher sagt Josephus dasselbe in einer Rede[17]), dass

---

[10]) Vgl. Sap. Salom. IX., 15. [11]) B. VII., 8, 7, πρόςειτι γὰρ ἀφανῶς καὶ μὴ βλεπομένη πάλιν ἀπαλλάττεται. [12]) Bretschneider, der in ihnen (a. a. O. p. 54) Essäisches erblickt, übersieht, dass sich die Essäer in der Anthropologie von den Pharisäern in nichts als in der Auferstehungslehre unterscheiden. [13]) C. Ap. II., 24. Über dieselbe Lehre bei Plato, Phädo p. 62 B. vgl. Zeller, II[1], 711, ferner Seneca, consol. ad Polyb. IX.. 3, 8. 19, 6. Ad Marc. XXIV., 5. [14]) A. XVIII., 1, 3. [15]) B. II., 8, 14. [16]) C. Ap., II., 30. [17]) B. III., 8, 5.

die Seelen der Frommen in die heiligste Stätte des Himmels eingehen, von wo sie nach Äonen in reine Körper wiedergelangen (ἔνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἁγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν). Dasselbe lehren der Verfasser des Buches Daniel[18]), Sirach[19]), die Sapienz[20]) und das zweite Makkabäerbuch[21]). Nur die Guten werden auferstehen, die Schlechten werden in der Unterwelt ewig bestraft[22]).

VII. Über die Messiaslehre.

Wenn wir auch die Vertrautheit mit der Auferstehungslehre bei unserm Autor nachzuweisen versucht haben, die seit dem Exil in Verbindung mit messianischen Ideen aufzutreten pflegt, so lassen sich dennoch über die Messiaslehre selbst in den Schriften des Josephus keine sichern Spuren aufdecken. Diese auffällige Thatsache lässt sich wohl aus seiner exponirten Stellung am Hofe der Flavier erklären[1]). Er musste sorgfältig jede Äusserung vermeiden, die Anstoss erregen konnte. Dann fühlte er auch als Historiker, wie er gelegentlich einmal selbst äussert[2]), in sich nicht den Beruf, von Dingen zu sprechen, die der Zukunft angehören. Darum übergeht er in den „Altertümern" regelmässig diejenigen prophetischen Reden, die auf den ersten Blick als messianisch erscheinen.

Den Jnhalt der Weissagungen Bileams[3]), welche schon die Septuaginta messianisch interpretieren[4]), führt Josephus in folgender Weise seinen Lesern vor[5]): Glücklich, wem

---

[18]) XII., 1, 3. [19]) XXXIII. und XLVIII., 10 und 11. [20]) I., 15, III., 2. 3. 4, 7. 8. 13. 18. IV., 2, 18—V., 5. V., 15—23. [21]) VII., 9. 11. 14. 29. XIV., 46. [22]) B. III., 8., 5. A. XVIII., 1, 3. B. II., 8, 14. — B. Rosch haschana 17a stellt die ewige Strafe nur einer geringen Zahl ärgster Bösewichte in Aussicht. Ebenso wird Sanhedrin XI., 1 die Auferstehung nur wenigen vorenthalten.

[1]) Vita 76. [2]) A. X., 10, 4. [3]) 4. M. 24, 3. [4]) Vgl. Z. Frankel, Über den Einfluss u. s. w., p. 183, und Herzfeld, III[1], p. 353 ff. [5]) A. IV., 6, 4.

Gott unsägliches Gut verleiht und seine Fürsorge als Genossin und Führerin für alle Zeit verheisst . . . Gott, der euch unter allen Menschen auserwählt, gewährt euch in vollem Masse, wodurch ihr glücklicher werden sollt als alle, die die Sonne bescheint. Das Land, in welches er euch selbst sendet, werdet ihr einnehmen und euren Nachkommen zu ewigem Besitze hinterlassen . . . Ihr werdet den Erdkreis füllen und in jedem Lande festen Wohnsitz gewinnen. O du bewunderungswürdiges, glückseliges Volk, das von einem Manne abstammend so zahlreich geworden. Das Land Kanaan wird für euch nicht mehr ausreichen, die ganze Erde werdet ihr in künftiger Zeit zum Wohnsitze haben, und zahlreicher als die Sterne am Himmel werdet ihr Inseln und Länder bewohnen. Wären euer auch noch so viel, so wird es euch Gott dennoch nicht fehlen lassen an allen Gütern im Frieden, an Sieg und Kraft im Kriege.

Demselben Propheten legt Josephus zum Schluss die Worte in den Mund[6]): Die Israeliten können weder durch Krieg, noch durch Pest, noch durch Teuerung und sonstige Unfälle jemals gänzlicher Vernichtung anheimfallen, Gottes Vorsehung bewahrt sie vor Unheil und lässt kein solches Leid über sie kommen, wodurch sie gänzlich untergehen. Wenig nur des Unglückes und auf kurze Zeit wird sie treffen, das ihnen scheinbar Erniedrigung bringt. Bald aber werden sie sich wieder erheben zum Schrecken derer, welche ihnen Schaden zugefügt.

Dass Josephus auch nach der Zertrümmerung des jüdischen Staates die Hoffnung auf die Wiederherstellung desselben nicht aufgegeben hat, haben wir schon oben erwähnt[7]). In der Daniel'schen Vision[8]) erblickt Josephus im vierten, vormessianischen Reiche das der Römer[9]). Von der Bedeutung des Steines, der dasselbe zertrümmert, zum mäch-

---

[6]) A. IV., 6, 6. [7]) S. [8]) Dan. 2, 31, ff. [9]) A. XI., 11, 7. Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον Δανιήλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται. Vgl. B. V., 9, 3: καὶ κατὰ ἔθνος τὸν θεὸν ἐμπεριάγοντα τὴν ἀρχὴν νῦν ἐπὶ τῆς Ἰταλίας εἶναι.

tigen Berge anwächst und den ganzen Erdkreis zu erfüllen scheint, darf er natürlich nichts erwähnen.

Um so auffälliger erscheint es uns, wenn Forscher des Josephus behaupten, dass er die jüdische Messiasidee in dem römischen Imperator erfüllt gesehen haben sollte[10]). Abgesehen von der Ungeheuerlichkeit, dass ein Jude den Messias nicht in einem Nachkommen Davids erwartet, sondern in einem Heiden erblickt haben sollte, so müsste Josephus damit der nüchterne exegetische Blick und das Verständnis für die gesamte prophetische Litteratur geradezu abgesprochen werden. Die Thatsache jedoch, auf welche jene Ansicht sich stützt, ist folgende. Josephus berichtet von zwei Weissagungen, die zu seiner Zeit in den heiligen Schriften gefunden wurden[11]). Die eine lautete: Der Tempel und die Stadt werden erobert werden, wenn jener viereckig erbaut würde. Die andere: Zu jener Zeit werde ein Mann aus ihrem Lande über die ganze bewohnte Erde herrschen (*ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης*). Josephus deutet nun das Orakel auf Vespasian, der in Judäa zum Kaiser ausgerufen wurde. Dass er ein derartiges Orakel lediglich erfunden hätte, um die Gunst des Imperators zu erschleichen, wird wohl heute niemand mehr ernstlich behaupten. Denn man muss bedenken, dass Josephus bei dieser Gelegenheit sich zu wiederholten Malen auf Gott als Zeugen beruft[12]), und dass er von dieser Weissagung mit demselben Ernst, wie von denen der grössten Propheten

---

[10]) Langen, a. a. O. p. 40 ff. [11]) B. VI., 5, 4. Derselbe Bericht findet sich bei Tacitus, Hist. V., 13 wieder: Pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judaea rerum potirentur, quae ambages Vespasianum ac Titum praediderat. Sed vulgus more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati ne adversis quidem ad vera mutabantur. Bei Sueton, Vespas. C. 5: Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano, quantum eventu postea paruit, praedictum, Judaei ad se trahentes rebellarunt. Bei Dio Cassius LXVI., 1. [12]) III., 8, 3. 4, 9.

spricht[13]). Das schlichte Gebet endlich, das er dabei an Gott richtet, ist nicht die Sprache eines Heuchlers[14]). Es muss also thatsächlich eine solche Weissagung von dem Erscheinen des Messias „zu jener Zeit" aus irgend einer Bibelstelle im damaligen Geiste herausgelesen worden sein[15]). Wir können diese Stelle in der Schrift heute ebenso wenig näher bezeichnen wie diejenige betreffs der Bauform des Tempels aus dem einfachen Grunde, weil sie Josephus selbst anzugeben unterlassen hat[16]). Josephus teilt mit seiner Zeit den Glauben an die Weissagung, unterscheidet sich aber von ihr betreffs der Deutung insofern, als er der Ansicht ist, dass sie lediglich die Herrscherwürde des Vespasian andeutete. Wenn Langen glaubt, darin Daubez Recht geben zu müssen, dass ein echter Jude eine solche Verheissung dem Vespasian nicht hätte thun können, so machen wir auf die Parallelstelle aufmerksam, wo sie als von R. Jochanan b. Sakkai gethan tradiert wird[17]).

VIII. Über Allegorie.

Den Beweis dafür, dass die Allegorisirungsmethode der Alexandriner in die Gelehrtenschulen Palästinas Eingang gefunden haben, wollen die religionsphilosophischen Geschichtsforscher jener Zeit[1]) auch aus den Schriften des Josephus erbracht haben, welche Spuren solcher Exegese enthalten sollen. Man beruft sich dabei auf Eusebius[2]), der die jüdischen Exegeten samt und sonders in zwei Parteien teilt, von denen die eine die heilige Schrift nach ihrem Wortsinne (*κατὰ τὴν διάνοιαν*) auslegt, die andere sie in einem höhern philosophischen Verständnis (*θειοτέρᾳ δέ τινι καὶ τοὺς πολλοὺς ἐπαναβεβηκυίᾳ*

---

[13]) Vgl. B. IV., 5, 4 mit A. X., 8, 3. [14]) B. III., 8, 3. [15]) Vgl. B. II., 8, 12. [16]) Die Versuche Bretschneiders a. a. O. p. 37 und die Gerlachs, die Weissagung des A. T. p. 70, hat schon Langen als misslungen zurückgewiesen. [17]) B. Gittin 56a und b.

[1]) Gfrörer, Dähne, Langen a. a. O. [2]) Praep. evang. VIII., 10.

φιλοσοφίᾳ) auffasst. Unter die Zahl derer, welche in die höhere Philosophie eingeweiht waren, zählt der Kirchenvater auch wirklich den Josephus mit Philo in einer Reihe[3]). Wir wollen nun näher zusehen, mit welchem Rechte unser Verfasser zu dieser Exegetenschule gehört.

Dass die nachmaligen Talmudlehrer die Schrift nach der Weise Philos als höchste Erkenntnisquelle auch für metaphysische und kosmogonische Dinge genommen und sie demgemäss gedeutet haben, wird heutzutage wohl niemand mehr, der die Forschungen Krochmals[4]), Grätzs[5]), Freudenthals[6]) und Joëls[7]) auf diesem Gebiete kennt, den geringsten Zweifel hegen. Aber auch schon Josephus, der hier allein für unsere Untersuchung in Betracht kommt, war diese Erklärungsmethode nicht unbekannt. In der Einleitung zu seinen Altertümern sagt er Folgendes: Die andern Gesetzgeber tragen, den Mythen folgend, die Schmach menschlicher Sünden auf die Gottheit über, wodurch den Schlechten Vorschub geschieht. Der unsrige dagegen stellt Gott als ein Wesen von reiner, ungetrübter Tugend dar, welches alle Menschen zum Vorbilde ihres Handelns nehmen sollen, indem er jeden, der anders denkt und glaubt, mit unerbittlichen Strafen bedroht. Ich fordere meine Leser auf, nach diesem Gesichtspunkte meine Schriften zu prüfen. Nichts wird ihnen unvernünftig, nichts der Grösse des Schöpfers oder seiner Liebe zu den Menschen entgegen erscheinen. Denn alles ist der Natur der Dinge gemäss angeordnet, indem der Gesetzgeber einiges auf rätselhafte, aber doch wohlberechnete Weise andeutet, anderes in würdiger Allegorie darsellt, anderes endlich, das er offen zu sagen für nützlich hält, spricht er mit klaren Worten aus[8]).

---

[3]) Das. Ἰώσηπός τε καὶ Φίλων καὶ ἕτεροι πλείους. [4]) More Nebuche Haseman. [5]) Gnosticismus und Judentum. [6]) Hellenistische Studien, p. 68 ff. [7]) Blicke u. s. w. Bd. I. p. 43 ff. [8]) Proöm. IV. Πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφονον ἔχει τὴν διάθεσιν, τὰ μὲν αἰνιττομένου τοῦ νομοθέτου δεξιῶς, τὰ δὲ ἀλληγοροῦντος μετὰ σεμνότητος, ὅσα δ'ἐξ εὐθείας λέγεσθαι συνέφερε ταῦτα ῥητῶς ἐμφανίζοντος.

Es fragt sich nun, was Josephus unter diesen *αἰνίγματα* und *ἀλληγορίαι* verstanden hat. Auf den ersten Blick ist man versucht, an die Methode des Allegorisierens bei den Stoikern[9]) und den Alexandrinern[10]) zu denken. Bei einer nähern Betrachtung aber muss man diesen Gedanken als durchaus unhaltbar aufgeben. Denn wenn man die Allegorisierungen der Stoa sich vergegenwärtigt und bedenkt, wie sich da der ganze Inhalt der Homerischen und Hesiodischen Mythen in Allegorie auflöst und die Personen derselben zu blossen Symbolen phylosophischer Begriffe sich verflüchtigen; wenn man fast denselben Erscheinungen in einem Teile der Bibelexegese Philos[11]), des bedeutendsten Vertreters dieser Hermeneutik bei den Alexandrinern, begegnet, in der z. B. Aaron die Rede, Hanna die Gnade, Ägypten den irdischen Leib, Äthiopien die Erniedrigung u. s. w. bezeichnen, so wird man keineswegs den nüchternen Historiker Josephus, der sich genau an den Bericht der biblischen Urkunden hält, als Anhänger dieser Geistesrichtung betrachten können. Der theologisierende Prediger Philo sieht in der Allegorie die geheimnisvollste Erkenntnis der heiligen Schrift, zu deren Auffindung es göttlicher Eingebung bedarf[12]); Josephus äussert sich dagegen geradezu in wegwerfender Weise über ihren Wert. Nachdem er sich in feinster Ironie über die Mythologie des griechischen Götterglaubens ausgelassen hat, fügt er folgende bemerkenswerte Worte hinzu: Die wahrhaften Philosophen Griechenlands erkannten das vorher Gesagte. Sie wussten wohl auch von den unterlegten kalten Allegorien; aber sie verachteten sie mit Recht und stimmten mit uns über die wahrhafte und die angemessene Meinung von Gott überein. Und Plato geht hiervon aus und sagt, dass man keinen Dichter in die Republik aufnehmen solle, und er schiebt Homer, den er bekrönen und mit Myrthensaft salben lässt, auf eine anständige Weise bei Seite, dass er nicht die

---

[9]) Zeller, III[1] p. 321 ff. [10]) Siegfried, Philo von Alexandria, p. 160 ff. [11]) De migr. Abr. M. I., 18, 337. 448, 462, 631. II., 225. Leg. aleg. I., 96. II., 17. [12]) M. I., 143. II, 456.

richtige Meinung über Gott durch seine Mythen verderbe[13]). Hätte Josephus auch nur in geringem Masse an den Mythendeutungen der allegorisierenden Stoiker Gefallen gefunden, so konnte er nicht so geringschätzend über die Allegorie der Griechen überhaupt urteilen.

Die Verschiedenheit der Ideenkreise unter den Juden in Alexandria und in Palästina in dieser Hinsicht ist auch schon längst erkannt worden[14]). Sie beruhte in den gegebenen Verhältnissen. Denn während den Alexandrinern eine genaue Kenntnis des israelitischen Altertums und Palästinas abging, der biblische Urtext von ihnen nicht mehr verstanden wurde und die griechische Übersetzung nur ungenügend und vielfach unverständlich war, hatten die Palästinenser in der genauen Kenntnis der hebräischen Sprache ein sicheres Korrektiv gegen die ausschweifende Willkür jener Verirrungen. Wohl folgt auch Josephus in seinen Altertümern der Septuaginta, soweit sie ihm bei der Abfassung dieser schwierigen Arbeit dienlich war; keineswegs verschmäht er aber wie andere Hellenisten den Urtext[15]), in dem er von Kindheit auf unterrichtet wurde[16]). In der palästinischen Schule erzogen und mit vollem Verständnis für die Einfachheit des Bibelwortes begabt, sucht er lediglich in historischer Treue die Berichte der biblischen Urkunden wiederzugeben, ohne einen zweiten, tiefern, erst durch höhere Weisheit zu erforschenden Sinn, wie Eusebius die Methode bezeichnet, aufzusuchen. Der Allegorisierungsmethode war also Josephus

---

[13]) C. Ap. II., 36: τοὺς μέντοι κατὰ ἀλήθειαν ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς φιλοσοφήσαντας οὔτε τῶν προειρημένων οὐδὲν διέλαθεν οὔτε τὰς ψυχρὰς προφάσεις τῶν ἀλληγοριῶν ἠγνόησαν. Δι' ὅπερ τῶν μὲν εἰκότως κατεφρόνησαν, εἰς δὲ τὴν ἀληθῆ καὶ πρέπουσαν περὶ τοῦ θεοῦ δόξαν ἡμῖν συνεφώνησαν. Ἀφ' ἧς ὁρμηθεὶς ὁ Πλάτων οὔτε τῶν ἄλλων οὐδένα ποιητῶν φησι δεῖν εἰς τὴν πολιτείαν παραδέχεσθαι, καὶ τὸν Ὅμηρον εὐηφήμως ἀποπέμπεται στεφανώσας καὶ μύρον αὐτοῦ καταχέας, ἵνα δὲ μὴ τὴν ὀρθὴν δόξαν περὶ θεοῦ τοῖς μύθοις ἀφανίσειε. [14]) Herzfeld, a. a. O. p. 500 ff. Joël, a. a. O. p. 55. [15]) Vgl. Freudenthal, a. a. O. p. 109. [16]) Vita II. — Nach der Zerstörung der Stadt schenkte ihm Titus ein Pentateuchexemplar.

ganz und gar abhold[17]); für Symbolisierungen lässt sich bei ihm jedoch eine gewisse Vorliebe nicht verkennen[18]). Einige Beispiele sollen das erhärten.

In der Errichtung der Stiftshütte sieht Josephus das Weltall sinnbildlich dargestellt[19]). Die Abteilung der Hütte in drei Teile ist ein Abbild der ganzen Natur. Das Allerheiligste, das zehn Ellen in der Länge beträgt und das die Priester nicht betreten dürfen, ist gleichsam wie der Himmel Gottes. Der übrige Raum des Heiligtumes, der zwanzig Ellen in der Länge misst und von den Priestern allein betreten werden darf, stellt die Erde und das Meer dar, wohin die Menschen gelangen können. Die zwölf Schaubrote weisen auf die Monate des Jahres und den Zodiakus hin, der siebenarmige Leuchter auf die sieben Planeten und die heilige Siebenzahl, die siebzig Stücke, aus denen der Leuchter im Tempel zusammengesetzt war, auf die siebzig Himmelszeichen, durch welche die Planeten gehen. Die buntgewirkten Teppiche und der Vorhang führen in ihren vier verschiedenen Farben die vier Elemente vor Augen. Das Rauchfass enthält dreizehn Weihraucharten, die aus dem Meere, der bewohnten und unbewohnten Erde gewonnen werden, um dem Gedanken Ausdruck zu geben, dass alles von Gott komme und ihm zu Ehren wiederum geopfert werden müsse.

Die Kleidung des Hohenpriesters bietet ihm eine Fülle symbolischer Deutung[20]). Der leinene Leibrock bedeutet die Erde, aus der das Linnen hervorwächst, die blaue Farbe des Mantels den Himmel, die Granatäpfel den Blitz, die

---

[17]) Wohl liegt es nahe, wenn Josephus (A. I., 1, 1) für den Ausdruck „μία“ statt des erwarteten πρώτη eine Erklärung zu geben verspricht, mit Gfrörer an die von Philo in seiner Kosmogonie (M. 8) mit dem Hinweise auf den κόσμος νοητὸς gegebene zu denken. Aber ebenso gut kann Josephus der hiervon modifizierte Midrasch (b. Chagiga 12 und Bereschit Rabba I.) vorgeschwebt haben. Ebenso auch der Ausspruch (Rabba III.): שֶׁבּוֹ הָיָה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא יְחִידִי בְּעוֹלָמוֹ [18]) Vgl. A. III., 7, 7. B. V., 5, 4. [19]) A. III., 6, 4. 7, 7. VII., 5, 5. B. V., 5, 4. 5. So sagt er auch im Proöm. πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφονον ἔχει τὴν διάθεσιν. [20]) Vgl. Sap. XVIII., 24. Philo, de vita Mosis M. II., 671.

Schellen den Donner. Das Efod ist ein Vorbild der ganzen Natur, es ist mit vier Farben und mit glänzendem Golde gestickt, weil Gottes Glanz die ganze Welt erleuchtet. Das Choschen vorn auf der Brust bezeichnet die Erde, welche ebenso den Mittelpunkt des Weltalls einnimmt, der Gürtel den Okeanos, der das ganze Erdreich umfliesst. Die Urim und Tummim bestehen lediglich in den zwölf am Choschen befindlichen Edelsteinen, die den zukünftigen Sieg durch einen besonders hellen Glanz anzeigen[21]). Durch ihre Zahl weisen sie auf die zwölf Monate oder die Sternbilder des Zodiakus hin. Die beiden grossen Edelsteine auf den Schultern bedeuten Sonne und Mond, der Kopfbund wiederum den Himmel; er trägt daher auch den Namen Gottes, und das Stirnblech endlich ist aus Gold, weil Gott am Glanze und am Lichte Gefallen hat.

Aus dieser Anschauung, die von dem Gottesworte nicht gross genug denken kann und in seinen Vorschriften Symbole ethischer Gedanken sucht, fliesst auch das Bestreben, aus den Satzungen das Naturwidrige auszuscheiden und tiefere ethische Gründe dafür aufzufinden. So verspricht Josephus für das Gebot der Beschneidung[22]), sowie für die Speisegesetze[23]) in einem besondern diese Materie behandelnden Buche[24]) die Ursachen anzugeben. Die betreffende Schrift ist nicht auf uns gekommen, oder richtiger wohl nie abgefasst worden. Wir wissen daher auch nicht, welchen Charakter ihr der Autor verliehen haben würde. Doch liegt der Gedanke an dieselbe symbolisierende und rationalistisch angehauchte Tendenz nicht allzu fern. Wir schliessen das zum Teil aus der Begründung für die Reinigungsvorschriften[25]),

---

[21]) Dem Berichte des Josephus, dass ihre Wirkung zweihundert Jahre vor der Abfassung der Archäologie, also 106 v. Chr. aufgehört habe, steht die talmudische Tradition gegenüber, nach welcher sie im zweiten Tempel überhaupt nicht vorhanden waren. Jer. Sota IX., 13. B. Sota 48a und b. — Diese rationalistische Ansicht des Josephus findet sich wieder bei einem schon früh lebenden Amora b. Joma 73b. [22]) A. I., 10, 5. [23]) A. III., 11, 2. [24]) A. XX., 11 zu Ende: περὶ τῶν νόμων διὰ τί κατ' αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκώλυται. [25]) 4. M. 19, 11.

die Josephus in einer uns erhaltenen Schrift[26]) hinterlassen hat. Nach einer Leiche, sagt er, soll das Haus und dessen Bewohner gereinigt werden, damit man daraus schliesse, wie erst jener unrein ist, der einen Mord begangen. Man ist daher geneigt, auch für die Speisegesetze an die Begründung zu denken, die sich im Aristeasbriefe findet[27]).

Was die Stellung unseres Autors zu den Wunderberichten der Bibel betrifft, so geschieht ihm Unrecht, wenn einige Forscher[28]) ihm von Hause aus den Glauben an dieselben absprechen. Die Schlange im Paradiese[29]) und Bileams Eselin[30]) sind menschlicher Sprache teilhaftig gewesen, jene, da noch alle Geschöpfe sich einerlei Sprache bedienten, diese erhielt sie auf besondern Willen Gottes. Chanoch[31]) und Elia[32]) wurden lebend in den Himmel versetzt, dem Josua wurde in der Schlacht bei Gibeon die Verlängerung des Tages gewährt, wie die im Tempel aufbewahrten heiligen Schriften bekunden[33]). Das Schilfmeer teilte sich vor den Israeliten nach dem Willen Gottes oder einem Naturgesetze zufolge[34]). An dem Wunderhaften dieses Berichtes, sagt Josephus, braucht man nicht Anstoss zu nehmen, da ja auch dem Alexander, welchem von der Vorsehung die Aufgabe zugefallen war, das Perserreich zu zerstören, die Fluten des pamphylischen Meeres einen Durchgang gewährten. In dieser Gedankenverbindung liegt implicite Josephus Anschauung von den Wundern ausgesprochen. Da er der Ansicht ist, dass durch die göttliche Vorsehung alles gewirkt wird, so muss ihm auch ein an und für sich mögliches ausser-

---

[26]) C. Ap. II., 26. [27]) p. XVII. Ähnliche Deutungen mosaischer Vorschriften s. b. Sota 15a, vgl. Philo, de special. leg. M. II., 335. [28]) Gfrörer und Dähne a. a. O. [29]) A. I., 1, 4, vgl. Bereschit Rabba § 19, wo gesagt ist, dass alle Tiere an der Sünde und demgemäss auch am Fluche Teil nahmen. [30]) A. IV., 6, 3, — vgl. Abot V., 6. [31]) A. I., 3, 4. [32]) A. IX., 2, 2, vgl. auch A. III., 5, 7 und A. IV., 8, 48, ferner Sirach 44, 16. 49, 14. Derech Erez Sutta § I. Dagegen Bereschit Rabba betreffs Chanochs. [33]) A. V., 1, 17. Josephus scheint nicht bloss an Josua 10, 13, sondern auch an Jesaia 28, 21 und Habakkuk 3, 12 gedacht zu haben. — Vgl. Sirach 45, 4. [34]) A. II., 16, 5.

gewöhnliches Wirken derselben neben dem alltäglichen Thun sogar natürlich vorkommen[35]). Wenn Josephus daher den Berichten, die von der Versüssung der bittern Quellen durch Mose und Elisa handeln[36]), eine Färbung verleiht, wodurch das Wunder zwar nicht ganz aufgehoben, aber doch wesentlich gemildert erscheint, so braucht das kein Ausfluss rationalistischer Zweifelsucht, sondern nur in dem Bestreben geschehen zu sein, um an der Verlässlichkeit der biblischen Urkunden beim heidnischen Leser keinen Zweifel aufkommen zu lassen. Die Formel: Es möge jeder davon halten, was er wolle, unter welcher er zwei Wunderberichte[37]) einführt, erschüttert diese unsere Überzeugung von der vollständigen bona fides unseres Autors um so weniger, als sie an Stellen wiederkehrt, wo er seinen Glauben vom göttlichen Ursprunge des Gesetzes[38]), von der Makellosigkeit des jüdischen Volkes[39]) und von der göttlichen Vorsehung[40]) offen und ohne Scheu bekennt.

IX. Die Sittenlehre.

In den frühern Kapiteln haben wir schon Gelegenheit gehabt, bei unserm Autor eine gewisse Zuneigung für stoische Gedankengänge nachzuweisen. Doch bemerkten wir, wie er stets bewusst abweicht, so oft es gilt, die biblische Lehre vor Trübungen zu wahren. Ähnliches tritt uns in seinen ethischen Anschauungen entgegen. Die hohen Begriffe der stoischen Moral mussten wegen ihrer Reinheit und Grösse den nach den ethischen Grundsätzen der heiligen Schrift

---

[35]) S. Gerlach a. a. O. [36]) A. III., 1, 2, nach 2. M. 15, 22–26. B. IV., 8, 3 nach 2. Könige 2, 19–22. — Hierher gehören nicht die Abweichungen der Flavianischen Darstellung A. V., 8, 9, von Richter 15, 19 und A. IX., 3, 2, von 2. Kön. 3, 27, weil sie auf Varianten der Septuaginta beruhen. An erster Stelle haben sie für das Hebräische: הַמַּכֶּתֹשׁ des Urtextes „λάκκος“, das ungefähr seinem Worte „πηγή“ gleichkommt; an zweiter Stelle haben sie für קָצָף „μετάμελος“. [37]) A. I., 3, 9. II., 16, 5. [38]) A. III., 5, 2. [39]) A. IV., 11. 4. [40]) A. XI., 11, 7.

erzogenen Juden ganz besonders ansprechen. Doch weiss er auch auf diesem Gebiete, soweit reinere, erhabenere Lehren der Bibel in Betracht kommen, sich seine Selbständigkeit zu wahren.

Josephus hat keine Ausführung einer systematisch geordneten Sittenlehre, sondern er verweist auf das Staatsgesetz und die göttliche Ordnung. Der sokratische Satz, dass die Tugend ein Wissen sei, ist Josephus geläufig, und er ist nach dem Vorbild des griechischen Weisen bemüht, ihren Wert auf utilistische und eudämonistische Gründe zu stützen. Josephus lässt Mose in einer Rede vor dem Volke die Tugend mit folgenden Worten preisen[1]): Die Tugend ist an sich eine gute Belohnung, dann befördert sie auch zu allem Guten. Wenn ihr dieselbe unter einander übt, so werdet ihr nicht allein euch Frieden und Ruhe schaffen, sondern auch bei den fremden Völkern und den Nachkommen unfehlbar grossen Ruhm erwerben. Wenn ihr aber die Tugend geringschätzt, so werdet ihr Gottes Huld und Gnade verlieren. Sobald ihr Gott zum Feinde habt, werden euch eure Feinde das Land, welches ihr mit dem Schwerte erobert habt, mit Gewalt und grossem Spott wieder abnehmen, und ihr werdet über die ganze Erde zerstreut zu Wasser und zu Lande mit schwerer Dienstbarkeit geplagt werden . . . Damit ihr nicht aus Unverstand und Unkenntnis des Guten zu Bösem verführt werdet, habe ich euch auf Gottes Befehl Gesetze und Ordnungen vorgeschrieben. Wenn ihr ihnen fleissig nachkommt, werdet ihr unter allen Menschen die glücklichsten sein.

Die vier Kardinaltugenden kehren bei Josephus wieder[2]). Doch gilt ihm die Gottesfurcht[3]) als die erste und rühmlichste. Er preist Mose, dass er die Gottesfurcht nicht als einen Teil, sondern als die Wurzel der Tugenden ansah[4]). Mit Vorliebe fasst Josephus alle Tugend in Gottesfurcht

---

[1]) A. IV., 8, 2. [2]) C. Ap. II., 14, 16, 41. [3]) Für φρόνησις zählt er gleich Ps. Josephus (b. Freudenthal, p. 54) die εὐσέβεια, für ἀνδρεία setzt er καρτερεία. [4]) C. Ap. II., 16.

und Gerechtigkeit zusammen[5]). So rühmt er dem Könige Jotam nach, dass ihm keine Tugend fehlte, denn er war fromm vor Gott und gerecht gegen die Menschen[6]).

Als beste Staatsform gilt unserm Autor die Theokratie seines Volkes in ihrer hierarchischen Gliederung. Über ihren Wert lässt er sich folgendermassen aus: Weil wir glauben, dass das Gesetz in ältester Zeit aus Gottes Willen geflossen, so halten wirs für gottlos, es zu verletzen. Denn wer sollte sich getrauen, etwas Schöneres zu erfinden, oder etwas Besseres andern zu entlehnen? Würde er da nicht die ganze Regierungsform ändern müssen? Welche könnte aber schöner ausgedacht sein als diejenige, welche zum Grundgesetz hat, dass Gott alle Dinge in seiner Gewalt habe, den Priestern insgesamt die höchste Verwaltung anvertraut und dem Hohenpriester die höchste Gewalt über die andern einräumt? Dazu hat der Gesetzgeber in der Beförderung zu einer so hohen Ehrenstufe von Anfang an nicht auf Reichtum und andere Glücksgüter gesehen, sondern denjenigen, die andere an Beredsamkeit und Enthaltsamkeit übertrafen, die Besorgung des Gottesdienstes anvertraut. Und das trug zur genauen Wahrung des Gesetzes und der Staatseinrichtungen bei, dass die Priester nicht nur die höchsten Aufseher und Schiedsrichter der Streitigkeiten waren, sondern auch beauftragt wurden, die Strafen an den Verurteilten zu vollziehen.

Wir glauben diese Schrift nicht passender schliessen zu können als mit dem Resumé, welches Josephus selbst am Ende seiner herrlichen Apologie gegen Apion von der biblischen Ethik giebt: Von den Gesetzen länger zu handeln, achte ich nicht für nötig. Denn es ist sonnenklar, dass sie nicht Gottlosigkeit, sondern echte Gottesfurcht lehren, nicht zum Menschenhass, sondern zur Geselligkeit auffordern, das Unrecht hassen, die Gerechtigkeit lieben, Müssiggang und Üppigkeit verbannen, Genügsamkeit und Fleiss anempfehlen, Kriege zum Zwecke der Habsucht verabscheuen und zur

---

[5]) A. IX., 11, 2. XI., 5, 3. XII., 2, 6. 6, 3. XVI., 2, 4. [6]) A. IX., 11, 2.

Tapferkeit anspornen. Daher dürfen wir es wohl wagen, sie als Muster hinzustellen. Denn was ist herrlicher, als unablässige Ehrfurcht vor Gott, was gerechter, als der Gehorsam gegen die Gesetze, was nützlicher, als die Eintracht unter einander, weder in der Not einander zu verlassen, noch im Glücke übermütige Empörungen zu beginnen, im Kriege den Tod geringzuschätzen, im Frieden die Künste und den Ackerbau zu pflegen, in allem und überall zuversichtlich zu vertrauen, dass man von Gott, dem höchsten Richter, geleitet werde?

Vita.

Natus sum Adolphus Poznanski fidei veteri addictus Lubraniec in oppido Poloniae die III. mensis Junii anni h. s. LIV patre Isaace Jacobo, matre Adela e gente Bodzanowski, qui dilectissimi parentes ut mihi usque ad summam senectutem incolumes serventur ex intimo pectore oro.

Primis litterarum elementis imbutum pater me educandum Berolinam commisit anno LXXII, ubi discipulis seminarii iudaico theologici interfui. Inde Lutetiam Parisiorum anno LXXVII emigravi, ubi civibus universitatis quae Sorbonne vocatur adscriptus per duo semestria prodocentes audivi viros ill. patrem et filium Dérenbourg. Deinde Vratislaviam me contuli anno LXXIX, ubi in seminarium iudaico-theologicum receptus sum. Anno LXXXI gymnasium ad St. Matthiam adii et anno LXXXIV. maturitatis testimonium adeptus universitatis Vratislaviae Viadrinae ab ill. Roepell t. t. Rectore Magnifico civium academicorum numero adscriptus apud ill. Galle ordinis philosophorum tunc Decanum nomen professus sum. Per sex semestria scholis interfui quas habuerunt viri illustrissimi Baeumker, Caro, Erdmann, Freudenthal, Freymond, Graetz, Roepell. Seminarii iudaico-theologici sodalibus etiam nunc adnumeror. Scholis interfui virorum ill. Freudenthal, Graetz, Joël, Lewy, Rosin, Zuckermann.

Praeceptoribus meis omnibus ex animi sententia gratias quam maximas ago.

Th. Schatzky, Buch- und Steindruckerei, Breslau.